

# الجزء الاول

من التفسير المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل تأليف امام  
المحققين وقدوة المدققين القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله  
ابن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي وهو نسبة  
الى قرية يقال لها البيضاء من أعمال شیراز  
توفي سنة احدى وتسعين وسبع مائة  
رحمه الله وأسكنه من  
الفردوس أعلاه  
آمين

و بهامشه حاشية العلامة الفاضل أبي الفضل القرشي الصديقي  
الخطيب المشهور بالكازروني رحمه الله آمين

قد قرر المجلس الاعلى بالازهر تدريس هذا الجزء  
اطلبة السنة السادسة

32283  
12  
16.

(طبع بمطبعة)

دار الكتب العلمية

على نفقة أصحابها

مصطفى البابي الحلبي وأخويه بكرى وعيسى

بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

(قوله الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا) قال صاحب الكشف في خطبته الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاما مؤلفا منظمًا وقال الشريف في الحاشية دل بلاي التعريف والملك على اختصاص الحمد به تعالى وقال في حاشية شرح المختصر دل الشارح في قوله الحمد لله بلاي التعريف والاختصاص على اختصاص جنس الحمد به تعالى المستلزم لاختصاص الحمد كاهتقيقا على قاعدة أهل الحق وأورد بعض العلماء أنه أطبق شراح الكشف وغيرهم من تلامه على ذلك ولي فيه بحث لان الظاهر ان الادم انما يدل على الاختصاص بمعنى التعاق الخاص لا بمعنى الانحصار يدل على ذلك انهم ماعدوه من طرق الحصر كما عدوا سائر الحروف المشهورة بالحصر منها وان قولك المال لز يد لو كان مفيدا لحصر المال على زيد كان قولك مال المال لازم مفيدا لحصر المال على صفة الانحصار على زيد لاعلى قصر المال في زيد ولكن الله الحمد مفيدا لقصر الحمد على الاختصاص بالله تعالى لاعلى قصره على الله تعالى لان قولك الحمد لما كان دالا على اختصاص الحمد به يعني كونه مقصورا عليه تعالى لم يكن تقديم الظرف مفيدا للاختصاص الحاصل بدونه بل قصر ذلك على الاختصاص على المبتدأ واللازم منتف كيف لا وصاحب الكشف نفسه قد قال في سورة التغابن قدم الظرفان في قوله له الملك وله الحمد ليدل تقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالتعز وجل أقول الجواب عما ذكر أولًا ان قوله انهم ماعدوه من طرق الحصر ان ارد به من الطرق المذكورة في باب القصر من أبواب علم المعاني فعدم ذكره فيه لا يدل على عدم كونه من طرقة فانهم ماحصروا الطرق فما ذكر في الباب المذكور يدل على ذلك ان صاحب التلخيص وغيره ذكروا ان كون الخبر المحلى بالادم يدل على القصر كزيد المنطوق مثلا فانه يدل على قصر الانطلاق على زيد ولم يذكر في باب القصر وان ارد انهم لم يعدوه من طرق القصر أصلا فممنوع فان قولهم الادم للاختصاص يدل ظاهرا على انه لا قصر وعما ذكره ثانيا انه يمكن ان يكون قولهم الادم للاختصاص انه في الاصل للاختصاص والحصر ثم يستعمل في معان أخر كالتعاق الخاص أو يكون مستعملا فيهما بالاشتراك ومنه قولك مال المال

(٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل  
الفرقان على عبده  
ليكون للعالمين نذيرا

الان بدقتأمل نظير ذلك ما قالوا ان الادم في الاصل للتبليغ ثم يستعمل في مجرد ترتيب الشئ كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزا ثم اذا سئل ما ذكر وهو انه يلزم قصر المال على صفة الاختصاص يز يد فلا نسلم أن هذا لا يدل على انحصاره في زيد بل يدل عليه بطريق المبالغة فانه يفيد انه ليس للمال الا صفة كونه مقصورا على الاختصاص لا يتجاوز الى صفة الاشتراك بينه وبين غيره فلو كان غير هذا مال لم يكن مقصورا على صفة الاختصاص بل له صفة الاشتراك فتدبر وعما ذكرنا ثانيا ان قول صاحب الكشف قدم الظرفان الخ يجوز ان يكون معناه انما كان الادم قديجي وغير القصر فلو قيل الحمد لم يكن نصافي حصر الحمد عليه تعالى فقدم الظرفان ليكون نصا فاللام في له الحمد مجرد التعاق فيكون النص على القصر مستفادا من التقديم ثم انه لو لم يكن الادم للقصر لم يكن الحمد لله مفيدا للقصر الحمد على الله تعالى وكان معناه مجرد تعاق الحمد بالله تعالى فلا يفهم منه ما هو الغرض الاصل من قصر الحمد عليه تعالى \* واعلم ان بين العبارة المنقولة من أول خطبة الكشف وبين الفقرة الاولى من خطبة الكتاب فرقان وجوه الاول ان المراد من الانزال الانزال الى السماء الدنيا فانه روي انه أنزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة ثم نزل بحسب المصالح منجما ولهذا لم يبقيد صاحب الكشف أنزل بقوله على عبده ولم يتعرض المصنف للانزال المذكور دفعة واحدة لان ظهور اعجازه وعموم فيضه وهدايته بالتزويد على عبده ليكون للعالمين نذيرا ولا يخفى مناسبة الانزال للقرآن الذي هو الجمع في الاصل كالمسيحي وملاءمة التزويد للفرقان الثاني ان عبارة المصنف مستعملة على قاعدة التزويد وهي الانذار الثالث الاشارة الى كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى كافة الخلق بقوله ليكون للعالمين نذيرا على ما قرأنا في الايام في العالمين

للاستغراق وفي عبارة الكتاب اطائف الاولى الاقتباس وهو ظاهر الثانية الطباق وهو ايراد المتضادين وهما اللوهمية والعبودية  
الثالثة براعة الاستهلال الرابعة الاكتفاء وهو الاختصار على كونه نذرا قيل الاكتفاء بالنذير لكونه اقتباسا من القرآن فلا بد  
من اتباعه أقول فيه نظر اذ لا يجب في الاقتباس الا الاتيان ببعض ألفاظ القرآن أو الحديث وإما إرادته من غير زيادة وتقصان  
فلا يجب كيف وقد غير المصنف عبارة القرآن وهي قوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده بقوله الحمد لله الذي نزل الفرقان  
واعلم ان تخصيص النذير بالنذر وان حصل الاكتفاء لؤذ كرا البشير فقط لشدة الاهتمام به لان النفوس في الاكثر مجبولة على  
الشبهات مائلة بالطبع الى المعاصي والفرقان القرآن واختلاف العبارتين باحتلاف الاعتبارين فسمى قرآنا باعتبار جمعه  
وقرآنه قال الجوهري قرأت الكتاب قراءة قرآنا ومنه سمي القرآن وقال أبو عبيدة سمي القرآن لانه يجمع السور ويضمها  
وفرقا باعتبار فرقته بين الحق والباطل أو بافتراقه من سائر المعجزات فهو الفرقان بين نفسه وبين المعجزات الاخرى لبقائه أبد  
الدهر أو بفرقه بين النبي المنزل عليه وبين سائر الانبياء والفرقان في عرف الشرع هو الكلام المنزل على النبي صلى الله عليه  
وسلم المنقول عنه بالتواتر المكتوب في المصاحف وهذا يشمل السك والبعض ثم ان المراد من القرآن الواقع في العبارة المنقولة من  
الكشاف السك فان جعله مفتتحا بالتحميد محتجا بالاستعادة ظاهر الارتباط بالسك وكذا الفرقان الواقع في عبارة الكتاب  
بقرينة قوله فتعدي باقصر سورة من سورة قال العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف ولما كان اثبات الكلام بالشرع وقد  
دل الشرع على اتصافه بما يوجب حدوثه وكان الذي يقصد نفسه هو ذلك الحادث صدر كتابه بنين تلك الصفات لتكون مع  
رعاية براعة الاستهلال دالة على ما هو معظم خلافيات المعتزلة وأشهر مقاصدهم في الكلام انتهى وفيه نظر اذ ليس في ذلك الحادث  
الخلاف المشهور بين أهل السنة والمعتزلة ان الذي يقصد نفسه دل الشرع على اتصافه بما يوجب حدوثه هو الالفاظ وليس  
في حدوث الالفاظ ذلك الخلاف المشهور والجواب ان مقصوده انه دال على أشهر مقاصدهم في الكلام على زعم صاحب الكشاف  
لانه لما كان الكلام عنده ليس الا الالفاظ فقط وهي حادثة كان الكلام ليس الا ما كان حادثا فليتأمل واعترض الشريف  
العلامة أولا على ما نقلنا بان القرآن عند المصنف هو هذه العبارة وهي معجزة اجماعا ولا يشبه على ذي مسكن الشرع انما  
يثبت بالمعجزة فلا يتصور اثباتها به وتقصيدها وجود العبارات معلوم بحس السمع والعجاز يعلم اما بالتورق السليبي أو المكتسب أو  
بالاستدلال كما ستعرفه واذ علم اعجازها علم انها ليست بكلام البشر وانها كلام خالق القوى والقدركا نص عليه المصنف فيا بعد فتكون  
هي معجزة من عند الله دالة على صدق مدعى النبوة فثبت الشرع بتوقف على العلم بنبوتها واعجازها وكونها من الله تعالى فلا يصح  
اثبات شيء من ذلك بالشرع وانما بيان انصاف القرآن بما ذكر من التأليف والتنظيم والتنجيم مثلاً مظهر مكشف ليس مما  
يستفاد من الشرع ويمكن دفعهما بان يقال مراد العلامة التفتازاني من قوله لما كان اثبات الكلام بالشرع ان اثبات كلام  
الله تعالى بالنظر الى أكثر الناس بالشرع لان من قدر على تحقيق اعجازه والاستدلال به على انه كلام الله وجد فهو قليل ومن قوله  
وقد دل الشرع على اتصافه بما يوجب الحدوث ان انصاف كلامه تعالى بما يوجب الحدوث مثل التركيب من الكلمات والحروف  
المرتبة في الوجود المستتمة للحدوث يستفاد من الشرع أي للشرع دخل فيه نعم من نظر الى ما بين الدفتين يعلم كونه مركبا من  
الكلمات والحروف فيعلم كونه حادثا لكن لا يحصل له العلم بان كلام الله مركب من الالفاظ متصف بالحدوث لا بعد علمه به انه كلام الله  
تعالى والعلم بكونه كلامه تعالى مستفاد بالنظر الى اكثر من الشرع كما قلنا فليتأمل ثم ان في كلام الشريف العلامة بحثا آخر  
وهو ان قوله ثبت الشرع وقوف على ثبوت اعجاز القرآن ممنوع لم لا يجوز ان يكون ثبوت الشرع بمعجزات أخرى ثم أخبر  
الشارع بكون القرآن كلام الله تعالى فلا يلزم الدور فتدبر ثم قال العلامة التفتازاني فان قيل الشرع أثبت الكلام انه صفة  
لله تعالى فيكون قد بما ضرورة امتناع قيام الحدوث بذاته تعالى أجيب بان الصفة هي التكم ومعناه إيجاد الاصوات  
والحروف في محالها فيرجع الى الصفات الاضافية ورد بان المفهوم من التكم من قام به الكلام وإيجاد العرض في محل لا يوجب  
انصاف الموجود به انتهى وفيه نظر اذ لا يقال ان يقول ان معنى التكم من انصاف بالتكم لانه انصاف بالكلام كما هو معنى سائر المشتقات







(قوله خفايا الملك والملكوت) الملك عالم الشهادة والملكوت الغيبات (قوله وخبايا قدس الجبروت) الجبروت عند الامام الغزالي عالم المعاني والامور العلمية وعند الشيخ الكامل صاحب الفتوحات عالم النفوس وقيل المراد عالم العقول لانه جبر نقصانها يكون ما يمكن له حاصل بالفعل واراد الجبروت في مقابلة الملكوت يشهر بأنه ليس بالمعنى الثاني ولا الثالث لان عالم العقول والنفوس داخلان في الملكوت والانساب المعنى الاول وهي الحقائق العلمية فيكون المراد بالملكوت الموجودات الخارجية الغيبية عن الحواس والاولى ان يقال خبايا القدس والجبروت الاسرار الالهية أى الامور المتعلقة بالذات والصفات المقدسة (قوله فيا واجب الوجود الخ) لما ذكر من أول الخطبة الى هنا الامور المتعلقة بالذات والصفات المقدسة صار كأنه يبحث بتجلى له الحق تعالى غاطبه بقوله فيا واجب الوجود كما قالوا في اياك نعبد وسبحي والفاء فاء السببية لانه لما ذكر ساعى النبي صلى الله عليه وسلم في باب التبليغ والهداية صارت الامور والمذ كورة سببا لطلب الرحمة الكاملة عليه عليه السلام وتحصيل الصفات المذكورة بالذکر لان وجوب الوجود ترتب عليه جميع الصفات وفيضان الوجود وكثرته مناسب لـ... قال المذ كور وقوله واجب الوجود وفاض الوجود يدل على كونه مبدء الكل شئ فاللام بعد ما يراود كونه تعالى غاية الغايات وانما كان كذلك لان الغاية ما فعل الفاعل لاجله وهو تعالى حقيق بان يكون منتهى المطالب وعمل كل عامل لاجله وفي عبارته دلالة على ان الله تعالى هو المطالب الاعلى للعارفين الكاملين ولذا قال اهل التحقيق العباد لهما ثلاث مراتب الاولى ان يعبد الله تعالى طمعا للثواب وهو ربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة نازلة جدا الثانية ان يعبد الله لاجل ان يتشرف بعبادته ويتشرف بقبول تكليفه ويتشرف بالانساب اليه وهذه الدرجة اعلى من الاولى وهذا هو المسمى بالعبودية الثالثة ان يعبد الله تعالى لكونه الها لقاؤه كونه عبدا له وهذا اعلى المقامات واشرف الدرجات وهو المستحق بان يسمى بالعبودية واليه الاشارة بقول المصلى أصلى لله فوالق لثواب الله بطلت صلاته (قوله نوازي غناه الخ) يحتمل ان يكون الغناء الاول بالغناء المججمة بمعنى النفع والثاني بالغناء المهملة (هـ) بمعنى التعب ويحتمل العكس فان قلت

لم اقتصر على طلب الصلاة الموازية للعناء ولم يطلب أزيد عليها قلت المراد من الموازية للعناء كونه في أقصى درجات الكمال كما ان غناؤه صلى الله عليه وسلم في أعلى مراتب الكمال فان قلت ينبغي ان يقدم

خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت ليتفكروا فيها تفكيرا ومهدم قواعد الأحكام وأوضاعها من نصوص الآيات وألماعها ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا فمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فهو في الدارين جيد وشهيد ومن لم يرفع اليأسه وأطفأ نيرانه يعيش ذميا (يصل) سعيرا فيا واجب الوجود وبافاض الجود وبأغاية كل مقصود صل عليه صلاة نوازي غناؤه وتجازى غناؤه وعلى من أعانته وقرئتيه تقرر وأفض علينا من بركاتهم وأسألك بنا مسالك كراماتهم وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا ~~عويدي~~ فان أعظم العلوم مقدارا وأرفعها شرفا ومنارا علم التفسير الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها

عناؤه بالعين المهملة على غناؤه بالغناء المهملة ليكون ترقيا من الأدنى الى الأعلى قلت تقديم الغناء بالغناء المهملة لشرقه بالنسبة الى ما يتلوه (قوله فان أعظم العلوم مقدارا وأرفعها شرفا الخ) فيه بحث فقد صرح في الطوالع بان أعظم العلوم وأرفعها ورئيسها ورأسها علم الكلام فيقال يجب الحيل على ان المراد من العلوم ههنا غير الكلام بقرينة ما ذكر في الطوالع ولا ينبغي ان الاعتدال على مثل هذه القرينة بعيد جدا ويمكن ان يقال ان لكل منهما شرفا ومزية على الآخر من وجه اما مزية الكلام فلان اثبات موضوع التفسير موقوف على الكلام فانه متوقف على وجوده متكلم مرسل للرسول صلى الله عليه وسلم وهذه مما تنبت في علم الكلام واما مزية التفسير فلان كثير من المسائل الكلامية ثبتت بالآيات كأعادة الاجسام ولا يلزم الدور لا اختلاف الموقوف والموقوف عليه لكن ظاهر هذا مخالف لما في شرح المواقف حيث قال ان علم الكلام أشرف العلوم بحسب جمعه جهات الشرف فليتلأ وان قيل انه اراد ان من أعظم العلوم ولكنه تسامح في العبارة للبالغة اندفع عن كلامه ما ذكره ههنا كلام وهو انه ذكر وان لكل علم موضوعا فموضوع التفسير اما ان يكون المفهوم السكلي الصادق على ما بين الدفتين وهو كلام الله المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المتحدى به أو يكون موضوعه السور والآيات الكرى بموجبه ولا يخالو اما ان يكون موضوعه مجموع السور ومن حيث هو مجموع أو يكون كل آية كريمة موضوعا من موضوعاته وحينئذ نقول لائق ان يقول ليس المذ كور اذ لا نأينا موضوعا لان البحث في التفسير ليس عن المفهوم السكلي المذ كور ولا عن المجموع من حيث هو مجموع فيبقى الاحتمال الثالث ولا ينبغي بعد ان يكون كل آية موضوعا حتى تكون موضوعاته بقدر عدد الآيات ويمكن ان يقال ان المفهوم السكلي موضوع التفسير لكن البحث عن افراده وهي الآيات باعتبار انه يستفاد منها أحوال المفهوم السكلي كادفع في سائر العلوم من البحث عن أنواع الموضوع فان السكلمة موضوع النحوى ويبحث فيه عن أنواعها بل عن أنواع الاسم

كالفاعل والمفعول والمبتدا ومثل ذلك ما في المواضع من موضوع الكلام هو مفهوم العلوم والبحث عن أنواعه وأفراده فتأمل  
والاولى ان يقال ان موضوعه مجموع السور ويبحث فيه عن أحوال أجزائه باعتبار ان البحث عنها يؤول الى البحث عنه كالأولى  
يخفى على المتفطن ونظير ذلك كثير في العلوم فان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ويبحث عن أحوال الأدوية  
باعتبار ان البحث عنها يرجع الى البحث عنه فان قولهم العسل حار راجع الى البحث عن ان بدن الانسان اذا وقع عليه العسل بأكله  
ينحصر ومثل قول الاصولي مفهوم القلب لا يعتبر فان هذا البحث في الظاهر ليس بحثاً عن أحوال موضوعه لكن يرجع اليه  
بنحو تصريف ومن أراد تفصيل بحث الموضوع فعليه بمطالعة الحواشي التي كتبناها على شرح المواضع (قوله ومبنى قواعد  
الشرع وأساسها) قال في الصحاح قواعد البيت أساسه فيكون التفسير أساس الاساس وأصولاً يستفاد منها أصول متعلقة بالشرع  
ولا يخفى ان التفسير ليس أساس جميع قواعد الشرع لان التفسير موقوف على بعض المسائل الكلامية التي هي من قواعد  
الشرع فالمراد أساس بعض قواعد الشرع (قوله لا يليق لتعاطيه الخ) فان قيل العلوم الدينية موقوفة على التفسير لان الامور السمعية  
مستفادة من القرآن والحديث فهي تتوقف في الجملة على التفسير وقوله لا يليق لتعاطيه الخ يدل على ان التفسير يستمد من العلوم  
الدينية وتوقف عليها فالعلوم الدينية موقوفة على التفسير والتفسير موقوف عليها فالدور قنابض مسائل العلوم الدينية مستفاد  
من بعض مسائل التفسير والبعض الآخر منه لا يحصل الا لمن برع في العلوم كلها فلا يحصل مجموع ذنبك البعض الا للبارع المذكور  
ويحتمل ان يكون مراده لا يحصل كمال الاشتغال بعلم التفسير وفهمه الا لمن برع في العلوم كلها فان أسرار القرآن المجيد لا يظهر بعضها الا  
للبارع المذكور وهذا لا ينافي ان يكون بعض (٦) مسائل العلوم الدينية مستفاداً من التفسير (قوله سورة فاتحة الكتاب) قال العلامة

التفتازاني ولكون أول  
الشيء بعضه والمضاف اليه  
كله سبيل الكتاب المفتوح  
بالتحديق المحتتم بالاستعاذة  
فانه المجموع الشخصي  
لالمفهوم الصادق على  
الآية والسورة كانت  
الاضافة بمعنى الادم كافي  
جزء الشيء دون من كافي  
خاتم حديد أقول لك  
أن تقول ظاهر قوله سبيل  
يشير بان لما يدكر بعده

ومبنى قواعد الشرع وأساسها لا يليق لتعاطيه والتصدى للكتام فيه الآمن برع في العلوم الدينية  
كلها أصولها وفروعها وفاق في الصناعات العربية والفنون الادبية بأنواعها وأطالماً أحدثت نفسى  
بأن أصنّف في هذا الفن كتاباً يحتوى على صفوة ما بلغنى من عظماء الصحابة وعلماء  
التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين وينطوى على نكت بارعة ولطائف رائعة استنبطتها أنا  
ومن قبلى من أفاضل المتأخرين وأمائل المحققين ويعبر عن وجوه القراءات المشهورة للعزية  
الى اللغة الثمانية المشهورين والشواذ المروية عن القراء المعتبرين الا أن قصور بضاعتى  
يتبطل عن الاقدام ويمتنع عن الانتصاب في هذا المقام حتى سئلت بعد الاستخارة ماصحهم به  
عزى على الشروع فيما أردته والاثبات بما قصدته ناوياً ان اسميه بعد ان أتمته بأنوار التنزيل  
وأسرار التأويل فيها أنا الآن أشرع وبحسن توفيقه أقول وهو الموفق لكل خير ومعطى  
كل مسؤل

سورة فاتحة الكتاب مكتوباً وآياتها سبع

نوع ارتباط خاص بالحكم المذكور وههنا ليس كذلك فان أول كل شيء بعضه فاذا أضيف الى ذلك الشيء يكون  
المضاف اليه كله لا فرق في ذلك بين الاشياء ويمكن أن يقال فائدة لفظ سبيل الاشعار بأنه يمكن أن يراد باول الشيء جزئى من جزئياته الاول  
فيكون أول الشيء بمعنى جزئيه الاول وأما فاتحة الكتاب فلا يصح فيه هذا التأويل لان المراد في الكتاب هو مجموع كلام الله المنزل على  
النبي صلى الله عليه وسلم لا عجزان للمفهوم السكلى كما صرح به الشريف العلامة حيث قال ليس لك أن تجعل الكتاب جنساً شاملاً لان  
هذه السورة فاتحة وأول بالقياس الى المجموع المنزل للمفهوم السكلى الذى هو القدر المشترك انتهى كلامه وقد يقال ان المراد من هذا  
الركب الإضافي أى فاتحة الكتاب افادة ان السورة فاتحة لآى شيء فاذا أريد بالكتاب المجموع يفهم صريحاً من المركب المذكور ما هو  
المقصود وأما إذا أريد بالكتاب المفهوم السكلى لم يفهم منه المقصود صريحاً لا بد في تحصيل هذا المعنى من تقدير مضاف اليه غير ما ذكر  
بان يقال أول افراد ذلك المفهوم فلم يتعين أن المراد من الكتاب ما ذكر ولا يخفى ما فيه فتأمل ثم ان الكتاب المفتوح بالتحميد المحتتم  
بالاستعاذة ليس أمراً شخصياً لافراد كثيرة بل هو المجموع النوعى وفاتحة الكتاب علم لنوع هذه السورة يؤيد بذلك ما صرح به  
بعضهم وهوان أسماء الكتب من اعلام الاجناس وقدر علم ما ذكر أن الاضافة بمعنى من تكون فبأذا كان المضاف اليه جنس المضاف  
فتكون من البيان كافي خاتم حديد ومجملها ان يكون المضاف اليه صادقا على المضاف محمولاً عليه هكذا قالوا لكن ما رآنا في كلامهم  
تصرحاً بالعلة في وجوب كون الاضافة بمعنى من البيان ويمكن أن يقال ان الاضافة في مثل جزء الشيء ويدنى يمد مثلاً بمعنى الإلام ولا حاجة

الى جعلها بمعنى من بل نقول انها الاله اقرب الى الضبط اذ لا يثبت حينئذ قسم من الاضافة تكون الاضافة فيه بمعنى من لغز البيان وأما اذا كان المضاف اليه ميئلا للمضاف صادقا عليه فلا وجه بعدد به لان يجعل بمعنى اللام فيجعل بمعنى من يؤيد ما ذكرنا ان الرضى رد على ابن الحاجب جعل الاضافة في ضرب اليوم بمعنى في وأدخله في الاضافة بمعنى اللام ولا يظهر له وجه الا كونه اقرب الى الضبط فتأمل وههنا بحث وهو ان الشريفة العلامة قدس سره قال في حاشية الكشف فان قيل ذكر في الكشف أن اضافة الله الى الحديث بمعنى التبيين وهي بمعنى من أى من يشري الله من الحديث فيبين الله بالحديث لانه قد يكون من الحديث وقد يكون من غيره والمراد بالحديث المنكر ويجوز أن تكون الاضافة بمعنى من التبعية كانه قليل ومن الناس من يشتري بعض الحديث الذي هو الله ومنه فعلى التقدير الثاني ان أريد بالحديث مطلقه كان جنسا لله صادقا عليه كما يصدق عليه الحديث المنكر فتكون الاضافة بيانية لا مقابلة لها وان أريد به العموم والاستغراق كان هو الحديث جزءا منه فقد ثبت اضافة الجزء الى كله بمعنى من التبعية وان لم تكن مشهورة فلنا الظاهر ان المراد مطلق الحديث لكن دق العلامة النظر في اضافة الشيء الى ما هو صادق عليه فما كان فيه المضاف اليه بحيث يحسن جعله بيانا تميزا للمضاف كالساج للباب والحديث المنكر لله جعله بيانية وما لم يحسن ذلك فيه كالحديث المطلق لله جعله تبعية ميملا الى جانب المعنى انتهى كلام العلامة أقول اذا أريد بالحديث الجنس الصادق على المنكر من الحديث لوجه جعل الله بعضه اذ هو ظاهر البطلان بل انما هو بعض من افراد ذلك الجنس والظاهر من كلام صاحب الكشف اختيار الشق الثاني من الاحتمالين المذكورين وان المراد افراد الحديث حتى يكون الله بعضا منه فيكون هذا اختيارا منه جعل اضافة الجزء الى الكل في مثل هذا معنى من وان كان محال فالمشهور وفيه ما فيه فان قيل لعله أراد بجعله تبعية أن يكون المضاف بعضا من المضاف اليه أي فردا منه بان يراد من البعض الجزء في الالزام فراده انه وان كان المضاف اليه في هذه الصورة جنسا للمضاف صادقا عليه لكن لا يسمى هذه الاضافة بيانية تميزا له عن القسم الاول الذي يحسن جعل المضاف اليه بيانا للمضاف والبايع على هذا أن لا يلزم أن تكون اضافة الجزء الى الكل بمعنى من التبعية أحدهما زاعن لزوم خلاف المشهور قلنا يلزم على ذلك شيان أحدهما جعل البعض بمعنى الجزء وهو غير وارد بل بمعنى البعض الجزء وإذا قيل زيد بعض الانسان ففيه تقدير يرى بعض افراد الانسان فيكون زيد جزءا من تلك الافراد وثانيهما جعل (V) اضافة الجزء الى الكل تبعية وهو اصطلاح جديد خلاف

وتسمى أم القرآن لأنها مفتتحه ومبدؤه فكأنها أصله ومنشؤه ولذلك تسمى أساسا وأولها  
تشمع على ما فيه من البناء على التبعيد بحاله وتعالى والتعبد بامر ونهي وبيان وعده وععيده

المشهور فيلزم الوقوع فيما  
هرب منه (قوله وتسمى

أم القرآن) لانها مفتتحه أي ما يفتح به القرآن ومبدؤه كأنها أصله ومنشؤه قبل أي لما كانت الفاتحة مبدأ القرآن وأوله فكأنها أصل القرآن وأصله من حيث أن أصل الشيء وأسببه لابد أن يكون مفتحا ومظهرا ومبدأ فلا يرد عليه ما ورد من أن مبدأ الشيء يقال لمانه الشيء وجزئه الاول والام مبدأ الولد بالاول دون الثاني والفاتحة مبدأ القرآن بالثاني دون الاول فجعله وجه التسمية ليس بوجيه أقول فيه نظر لان قوله أصل الشيء لا بد أن يكون مفتحا ومظهرا ومبدأ لا يرد عليه أنه أن يذهب الى الأصل مبدأ المبدأ بالمعنى الاول فليست الفاتحة كذلك وان أريد بالمعنى الثاني فلا نسلم أن أصل الشيء لا بد أن يكون مبدأ والجواب عن الابرار المذكور أن مراد المصنف أنه لما كانت الفاتحة الجزء الاول كان له التقديم على الكل وعلى سائر أجزائه فكانت كالاصل فان له تقدما على ما هو أصل له وههنا بحث آخر يظهر بالتأمل في كلام صاحب القليل (قوله والتعبد بامر ونهي وبيان وعده وععيده) قال الشريفة العلامة في الحاشية أما التعبد ففي قوله اليك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما تعبد به من امتثال أوامر المولى ونواهيه وأرفق قوله الصراط المستقيم اذا أريد به ملة الاسلام المشتملة على الاحكام أو في قوله الحمد لله لان ما كمل معناه قولوا الحمد لله والامر بالشيء إيجابا يستلزم النهي عن ضده وأما الوعد والوعيد ففي قوله أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم أو في قوله يوم الدين أي يوم الجزاء المتناول للشواب والعقاب واعترض عليه صاحب الخواشي وجوه أحدها ان امتثال أوامر المولى ونواهيه ليس مأخوذاً بمعنى العبادة ولا لازما له والالزام أن تختص العبادة بمن أمر ونهى وليس كذلك قال الله تعالى ويعبدون من دون الله لا ينفعهم ولا يضرهم وهم فاذن لا يلزم من اشتغال الفاتحة على التعبد اشتغال على التعبد بالامر والنهي الذي هو الدعوى والثاني أن ما ذكر من أن الامر بالشيء إيجابا يستلزم النهي عن ضده انما يفيد ههنا لو كان الامر المقدر وهو قولوا للوجوب وذلك ممنوع الأبرار لمن تاركه لا يلزم عند كثير من العلماء الثالث ان الانعام كثير اما لا يكون مسبوقا بالوعد فاشتغال أنعمت على الوعد ولا لثمة عليه غير مسلم وكذا الغضب بالقياس الى الوعد أقول أما الجواب عن الاول فان مراد العلامة من العبادة عبادة الله وهي لا تحصل الا بامتثال أوامر المولى الحقيقي ونواهيه قيل يجوز أن يكون المراد بالامتثال أن يكون شأن العابد امتثال ما أمر ونهى ولم يلزم منه أن يكون معبودهم ذاته بالفعل بل يكفي الشرطية وهي أنه



ان امر معبودهم بشئ امتثلوه ولا يلزم منه الامتثال بالفعل أقول جل عبارة الشريفة العلامة على ما ذكره تعسف مستغنى عنه وأما  
 الثاني فلان أصل الامر الوجوب فيحمل عليه ما يمكن صارف ولو كان الامر للاستحباب لكان النهي متعلقا بصدقه بضافيل يتعاق  
 النهي بضد الجهد وهو ترك الجهد بالسكينة على سبيل الحرمة ويتعلق بها التمسك في كثير من الآيات نحو قوله تعالى يرفون نعمة الله ثم  
 ينكرونها وأكثرهم الكافرون أقول فيه نظر لان الآية لا تدل على أن انكار النعمة مذموم ولا تدل على أن ترك الحمد مذموم وأما  
 عن الثالث فلان المراد من الانعام الانعام في الآخرة والانعام بالنعمة يترب عليه الثواب في الآخرة والانعام الديني والديني معا والانعام  
 على الوجه الذي ذكرناه في إشارة الى الوعد وكذا المراد بالغبض الغضب في الآخرة وما يوجب الغضب فيها بقرينة المقابلة للانعام وفيه  
 إشارة الى الوعيد (قوله من الحكم النظرية) أي في الفاتحة الإشارة الى الحكم النظرية أي المسائل الاعتقادية فان الفطن اذا ساعد  
 التوفيق يتفطن بما ذكر في الفاتحة الى المسائل الاعتقادية (قوله والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق المستقيم الخ) لا ينبغي ان الاحكام  
 العملية ليست بنفس سلوك الطريق المستقيم فان السلوك المذكور عمل فالتقدير والاحكام التي هي سبب سلوك الطريق المستقيم  
 والقصاص والامثال تفيد بوجه ما بعض المسائل التي يقصدها الاعتقاد والاعمال فان في قصص الامم السالفة الدلالة على كون الله تعالى  
 عالما قادر امرا سلا للرسول منحيها لسا (٨) الى غير ذلك من صفات الكمال وعلى الاحكام العملية أيضا لانه يعلم من القصص

ان هلاك قوم نوح مثالا  
 بسبب أعمالهم الفاسدة  
 ومخالفة دينهم ففهمادلالة على  
 وجوب الاتباع للرسول  
 والعمل بمقتضى أمره ونهيهِ  
 فتأمل (قوله دون أن نعمت  
 عليهم) المقصود دون  
 صراط الذين أنعمت عليهم  
 فان الصلاة بدو الموصول  
 والمضاف اليه بدو المضاف  
 لا بعد آية أصلا (قوله وتنتي  
 في الصلاة) هذه العبارة  
 أظهر من عبارة الكشف  
 حيث قال تنفي في كل ركعة  
 والمراد أنها تنفي في جنس

الصلاة وأكثرها فلا يرد الاعتراض بصلاة الجنائز أو بما هو مذهب الشافعي من جواز الصلاة بركعة واحدة  
 (قوله وهو مكي) أي نازل بمكة قبل الهجرة فلا يرد أنه محتمل أن يكون نزوله بمكة حين الفتح قيل لم يلزم من ذلك كون الفاتحة مكية  
 لان ورود الماضي بمعنى المستقبل كقوله انا أعطيناك الكوثر وأوجب بان ذلك ليس مناسبا لمقام النزول لانه  
 تعالى بصدق الامتنان بث النعم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يحسن الامتنان بالنعمة التي لم يعطها اليه وفيه نظر لان هذا الحكم  
 يصح اذا لم يكن الاعطاء في المستقبل محققا عند المخاطب فاما اذا اتقن المخاطب مجرد وعده فهو حسن بل الجواب ان هذه الشبهة زائلة  
 بالاحاديث الصحيحة المفيدة لكونها مستعملة بمعنى الماضي منها ما روى عن علي رضي الله عنه أنها نزلت بمكة أقول فيه نظر اذ حصل هذا  
 الكلام ان الفاتحة مكية لان قوله تعالى ولقد أتيناك مكي وهو بمعنى الماضي لا المستقبل لان الاحاديث دلت على أنها نزلت بمكة فهذا  
 يكفي في الاستدلال ويكون التمسك بقوله أتيناك الآية لا دخل له فيه بل الجواب أن الفعل الماضي يجب ان يحمل على حقيقته اذا لم يكن  
 صارف وهما لا يظهر صارف فوجب الحمل على الحقيقة (قوله ولم ينص فيه أبو حنيفة بشئ فظن) (المالم ينص بشئ ظن انه بقاها على أصلها  
 التي هو عدم كونها من السورة أولا لان الكلام فيه فيكون هذا الجواب غير مطابق للأسوال بحسب الظاهر اذ مطلوب  
 السائل تعيين أحد الامرين المذكورين وعلى هذا فقصوده عدم تقرير أحد الامرين عنده فصرح بما تقرره عنده من انها من القرآن

بعدها

وارادته لم ينقر أحد الامرين عندي وما تقرر فهو انها من القرآن وقد يقال يحتمل ان يكون السؤال عن ان البسملة من القرآن أم لا وحينئذ يكون الجواب مطابقا بلاخفاء (قوله ومن أجلهما اختلف) يعني ان الحديث الاول دال على ان البسملة آية مستقلة والحديث الثاني دال على انها جزء آية فن وصل اليه الحديث الاول وتحقق عنده ذهب الى انها آية ومن تحقق عنده الحديث الثاني ذهب الى انها جزء آية واعلم ان مذهب الشافعي رضي الله عنهما ان البسملة جزء من جميع السور ولم يذكره المصنف صريحا وذكره صاحب الكشف قال وقراء مكة والكوفة وفقها وهما على انها آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه الشافعي وأصحابه لكن اطلاق القول بان مذهب قراء الكوفة انها جزء من كل سورة ليس بصحيح على الظاهر فان حجة كوفي ومذهبه انها ليست جزءا من كل سورة وانما هي جزء من الفاتحة فقط وقال الرافعي في الكبير البسملة آية من الفاتحة لما روى انه صلى الله عليه وسلم قرأ فاتحة الكتاب فقرا بسم الله الرحمن الرحيم وعددها آية منها وروى انه قال اذا قرأت فاتحة الكتاب فاقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فانها أم القرآن والسبع المثاني وان بسم الله الرحمن الرحيم آية منها واما حكم التسمية في سائر السور سوى براءة فلا يصح بانها في طريقان أحدهما ان في كونها من القرآن أوائل السور قولين أحدهما انها من القرآن لانها مشبهة في أوائلها بخط المصحف والطريقة الثانية وهي الاصح القطع بانها من القرآن بلا خلاف وانما الخلاف في انها آية مستقلة منها أم هي مع صدر السورة آية فاحد القولين انها بعض الآية من سائر السور وأصحهما انها آية تامة كما في الفاتحة فظهر عما ذكرنا ان المصنف قصر في تقرير مذهب الشافعي من وجهين أحدهما انه لم يلتفت الى كونها آية من سائر السور والثاني انه لم يبين ان البسملة آية أو بعضها ومذهبه انها آية مستقلة من الفاتحة ومن غيرها على الاصح (قوله والاجماع الخ) اعترض عليه بانه أثبت في المصاحف أسماء السور وأعداد الآي وأوجب بان من فعل ذلك فقد ميزه وأثبت به بلون آخر أقول هذا الجواب لا يتخلو عن ضعف والاولى ان يقال المراد بما بين الدفتين ما كان بين الدفتين في زمان جمع القرآن وابتداء كتبه في المصاحف وما يقرب من ذلك الزمان والظاهر ان مبالغتهم في تجريد القرآن انه لم يكن فيه أسماء السور وأعداد الآي (٩) وههنا كلام وهو ان مذهب الشافعي ان

بعدها والاجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى والوفاء على اثباتها في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم تكتب آمين والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله أقرأ

البسملة آية من الفاتحة ومن سائر السور كما ذكره صاحب الكشف

(٢ - (بيضاوي) - اول) وجعل الاجماع المذكور دليلا عليه فيه بحث ذكره المطعون عليه وهو ان كون البسملة من القرآن لا يدل على كونها آية من السورة اذ يجوز ان تكون آية مستقلة أو بعض آية من السور وأوجب عن الاول بان القرآن مفصل الى السور والسور الى الآيات فلو كانت البسملة جزءا من القرآن لكانت جزءا من السور في الاحتمال الثاني وهو ان تكون بعض آية من السور وذكر في حاشية الكشف انه نقل عن بعض الناس ولم يلتفت اليه صاحب الكشف ولم ينقل ذلك الخلاف انما نقل الخلاف في كون البسملة من القرآن أقول لم يبين السبب في عدم الالتفات اليه ولقائل ان يقول بعض الدلائل يدل على كونها من السور ومنه الحديثان المذكوران وواحد منها يدل على انها آية الأخرى على انها بعض آية وبعضها على انها من القرآن فلم يعتبر الخلاف في كونها من القرآن ولم يعتبر الخلاف في كونها آية تامة أو بعض آية والحال ان احتمال كون البسملة ليست من القرآن بعد من ان تكون من القرآن وبعض آية من السور لماذا كررنا ويمكن ان يقال لم يلتفت صاحب الكشف الى هذا الاحتمال لعدم الاعتداد بهن هذا مذهب واجماع من يعتد بهم على خلافه فتأمل والمصنف تبع الكشف فورد عليه ما ورد على الكشف من ان الاجماع المذكور يفيد كونها من القرآن ولا يفيد كونها من السور بقى ههنا اشكال وهو ان حديث أم سلمة وهو انه صلى الله عليه وسلم قرأ فاتحة الكتاب وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله العالين آية يدل على أن البسملة بعض آية واعلم انه قد روت أم سلمة أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم في أول الفاتحة في الصلاة وعددها آية قال الشيخ تقي الدين السبكي في شرح المنهاج هذا صحيح ورواه ابن خزيمة في صحيحه ويمكن أن يؤول حديث أم سلمة المذكور في الكتاب بان المراد من الآية الكثيرة لا الواحدة كما قال صاحب الكشف فتقول فلان أدرك ثمرة بستانه وانظيره فوله كلمة الجواب بدرة لقصيدته قال العلامة التفتازاني يعني أن الثمرة التي بمعنى الكثرة لا الواحد وكلمة الجواب بدرة قصيدته وكل قصيدة مركبة من كلمات فان قلت كيف يدعى الاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى والحال ان قدما الحنفية على أن البسملة خارجة عن القرآن قلت المراد من هذا الاجماع اجماع السلف السابق على هذا الاختلاف ولما اطلع المتأخرون منهم على أن الدلائل دالة على خلاف مذهب القسامة جزمو بانها من

القرآن (قوله لان الذي يتلوه مقروء) ومراده أنه اذا كان ما يتلوه مقروءاً فالقراءة مما يتلوه أيضاً قال الشريف العلامة يتلوا التسمية فيما نحن فيه شيان أحدهما من جنسها وتلوه كره ذكروا وهو المقرء والثاني من غير جنسها وتلوه وجوده ذكروا وهو القراءة وتلوه كل واحد منهما يستلزم تلوا الآخر فصرح أي صاحب الكشاف بالاول ليفهم الثاني مع المحافظة على التجانس وأقول ما كان ظهروا تلوا القراءة بتلوا المقروء صرح بما هو أظهر (قوله وكذلك يضر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأه) كذا في الكشاف وقال المحققان في حواشيهما عليه المراد من هذا الكلام أن الفاعل يضر لفظ ما يجعل التسمية مبدأه أقول فيه بحث اذ لقاتل أن يقول لانسلم أن كل فاعل يضر اللفظ المذكور بل يضر المعنى فالجواب أن يقال ان عادة النفس أن تلاحظ المعنى في ضمن اللفظ قال الشريف العلامة في حاشية التسمية ان النفس تعودت ملاحظة المعاني من الالفاظ بحيث اذا أرادت أن تتعلل المعاني وتلاحظها تتخيل الالفاظ وتنقل منها الى المعاني ولوا أرادت تعقل المعاني صرفة صعب عليها ذلك صعوبة تامة كما يشهد به الرجوع الى الوجدان وقال في حاشية المطالع كان المفكر في المعاني ينجس نفسه ولوا راد تجر يد المعاني عن الالفاظ لاشكل عليه ذلك (قوله لعدم ما يطابقه وبدل عليه) فيه نظر لانه اذا ابتداء بالقراءة كان الحال وهو ابتداء القراءة بالا على ابدأ ولعله أراد أنه ليس في اللفظ ما يدل عليه بخلاف اقرأ فان المقرء الذي يتلو التسمية يدل عليه وأما ما قيل عليه الحال فتأمل ويحتمل أن يراد بقوله لعدم ما يطابقه أنه لا يوجد ما يطابقه في القرآن بخلاف اقرأ فإنه وجد ما يطابقه فيه وهو قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق قال صاحب الحواشي فان قلت الحديث المشهور المستدعي للابتداء بالبسملة وقوعها في الابتداء قرينة ظاهرة على تقدير ابدأ قلت لا يصلح شيء منها لذلك اما الحديث فلانه يستدعي تقديم البسملة على الامر ذي البال والتلفظ بها في ابتداء ذلك الامر لا يستدعي أن يتعلل بابتدئ أو بفعل آخر وأما الوقوع في الابتداء فلا أن الوقوع في موضع الابتداء لو كفي قرينة على تقدير ابدئ كفي الوقوع في النهاية قرينة على تقدير الانتهاء والوقوع في الوسط قرينة على تقدير التوسط وليس كذلك أقول فيه بحث أما أولا فلا أن يحصل السؤال أن الحديث لم يدل على وقوع البسملة في الابتداء يصح أن يجعل هذا قرينة على تقدير (١٠) ابدأ ولم يدع أنه يستلزم تقديره ويستدعيه وأما ثانيا فلا نأذا سلمنا أنه يلزم من

كون الوقوع في الابتداء  
قرينة لتقدير ابدأ أن  
يكون الوقوع في الوسط

والانتهاء قرينة على تقديرهما نقول عدم الجواز ممنوع والجواب عن السؤال ان ما ذكر  
لا يدل على خلاف مدعى المصنف وهو اولية تقدير اقرأ (قوله لزياة اضمار فيه) لحذف المضاف والمضاف اليه والاولى أن يقال لان المراد بابتدئ ابدئ القراء كائن أو لم تبس باسم الله فيلزم تقدير كلات متعددة وفي كلامه ذلك ما ذهب اليه بعض النحاة من أن تقدير الابتداء أولى فيقال بسم الله ابدئ القراءة واستشهد على ذلك بوجهين الاول أن الابتداء اعم من خصوصيات تلك الاقوال فهو بالتقدير أولى ألا يرى أنهم يقدرون متعلق الظرف المستقر فعلا عاما كالخصول والكون الثاني أن فعل الابتداء مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأها فتقديره وقع في المعنى قال ولا يرده علينا اقرأ باسم ربك لان الهم هنا فعل القراءة فلذلك صرح بها وقدمت للابتداء بالاسم وأجيب عنه بان تقديم الخصوصية أولى بتأدية المراد ولانك اذا قدرت اقرأ دل على تبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك والاستعانة وان قدرت ابدئ القراءة أفادت تبس ابتداءها وتقدير الظرف المستقر بالمتعلق العام انما يكون فيما لم يكن قرينة دالة على الخصوصية وبان افادة الابتداء بالتسمية حصلت بمجرد وقوعها مبتدأها ولا حاجة الى تقدير الابتداء أقول هذا المقام يناسب تقييد ابتداء القراءة فهكذا كل مقام يناسب تقييده بشئ خاص واذا قيد بها انعكس الامر أي صار المقدر خاصا لان نطاق القراءة اعم من ابتداء القراءة وفيه نظر فتأمل قال صاحب الحواشي في تقدير ابدئ نظر لانه مثلا اذا قال المسافر باسم الله فلو كان تقديره باسم الله ابدئ السفر كان هذا اخبارا عن ابتداء السفر به لا سفره ولا ابتداء سفره ويلزم من تقديم البسملة على ابدئ المقدر وقوعها في ابتداء الاخبار المذكور ومن تعلقها به تبس الاخبار المذكور باسم الله كما اذا صرح بابتدئ فقيل باسم الله ابدئ ولا يلزم من تقديمها عليه وقوعها في ابتداء السفر ولان تعلقها به تبس السفر باسم الله اذ من الجائز أن يقع اسم الله في ابتداء الاخبار عن السفر وتبس الاخبار باسمه ويقع السفر باسم غيره ولو كان تقديره باسم الله مسافر كان هذا اخبارا عن سفره لا سفره ويلزم من تقديم البسملة عليه وقوعها في ابتداء الاخبار المذكور لا السفر ومن تعلقها به تبس الاخبار بها التبس السفر وكلا الوجهين غير مطابق لما قصد المسافر بتقديم البسملة على السفر والوجه المطابق للمقصود ان لم ينقل عن النحاة أن يقال البسملة متعلقة



بالسير أو ما في معناه وهو وإن لم يكن مذكو رها نك ولا مقدر في الكلام لكن لما وقع هناك ما يكون عبارة عنه ومتحد معه وهو ذهاب المسافر فكأنه مذكو رها نك وتعاقب به الجار نظرا إلى هذا أقول إذا قال المسافر حين شروعه في السفر بسم الله أسافر كان معناه أفعّل السفر ملتبساً بذلك السفر باسم الله فيكون السفر ملتبساً باسم الله فتأمل ثم إن قوله بالسملة متعلقة بالسير أو ما في معناه إلى آخره أن أراد أنها متعلقة بلفظ السير فلا وجه لقوله لكن لما وقع هناك ما يكون عبارة عنه ومتحد معه وهو ذهاب المسافر لأن ذهاب المسافر معنى لا لفظ فلا يكون متحد مع السير الذي هو اللفظ وإن أراد بالسير معناه كان قوله لكن لما وقع إلى آخره مستدركا (قوله أدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم) قال صاحب الحواشي فإن قلت أنما يستقيم قوله أدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود إذا كان للكلام على تقدير تأخر المعمول دلالة على الاختصاص ودخل في التعظيم وموافقة للوجود فما وجه قلبك نعم أما الدلالة على الاختصاص ففي باب الآلة والمصاحبة فإن للفعل اختصاصا بالآلة ومصاحبة وأما الدخول في التعظيم فمن التبرك به وإن أخر عن الفعل وأما الموافقة للوجود فلأن المعمول حقيق بالتأخير عن عامله أقول فيه نظر أما أولان الاختصاص المذكور في الكتاب عبارة عن التصرّك قال في الكشف أنهم كانوا يبدؤن باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى فوجب أن يقصد الموحد معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء وذلك بتقدمه وتأخير الفعل كما فعل في آيائك نعبد وأما اختصاص الفعل بالآلة والمصاحبة فليس لمعنى القصر بل النوع من التعلق ويمكن أن يقال مراد المصنف أن تقديم المعمول أقوى في الدلالة على الاختصاص بمعنى التعلق لأنه دل على الحصر وهو موجب لقوة تعاقب المقدّر وهو القراءة باسم الله وعلى هذا ظهر وجه كلام صاحب الحواشي وأما ثانياً فلأن تفسير الانسية للوجود بما ذكر ليس كما ينبغي فالوجه أن يقال إن ذاته تعالى مقدّم في الوجود على جميع الأشياء وإذا قدر الفعل مقدّماً كان موافقاً لوجه الوجود لتقدم اسم الله على ما شرع فيه (١١) بعد البسملة من القراءة وغيرها وإذا كان

قوله بسم الله مجراها وقوله آيائك نعبد لأنه أهم وأدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود فإن اسم سبحانه وتعالى مقدّم على القراءة كيف لا وقد جعل آلهة من حيث أن الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعاً لم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو أبترو قيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركاً باسم الله تعالى أقرأ

الفعل مؤخرًا في التقدير كان أوفق للوجود لتقدم اسم الله على لفظ الفعل أيضاً قوله فان اسمه تعالى مقدم على القراءة) يعني

لأنما كان تقديم المعمول أوفق لأن اسمه تعالى مقدّم على القراءة على كل حال من التقديم على العامل والتأخير عنه لكن على الثاني أوفق للوجود كما بينا وهو واجب التقديم إذا كانت القراءة باسم الله أي بالاستعانة به لأنه جعل آلهة من حيث أن الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعاً لم يصدر به الظاهر كمال الاعتدال لأن القارئ إذا لم يبدأ باسم الله لم يسقط ثواب قراءته مطلقاً فإن قيل قد ورد في سنن أبي داود أن كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع فلزم أن يكون كل فعل مبتدأ بها معاً ولم تقدم كل من التسمية والحمد على الآخر فلنا قد صرح بعض شراح البخاري بأن في أسناد هذا الحديث مقال لا يصلح للحجية وقد وقع أن كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملوك في القضايا مفتوحة بالتسمية دون الحمد وهذا يشعر بأن لفظ الحمد إنما يحتاج إليه في الخطب دون الرسائل والوثائق اه فلا يحتاج في مطلق الأفعال إلى الابتداء بالحمد لأنه لا يستلزم المحال المذكور لأن المراد من الابتداء بالتسمية الابتداء الحقيقي ومن الابتداء بالحمد الاضافي ثم انه يمكن أن يكون المراد من الابتداء بالحمد في الحديث ليس التلفظ بالحمد بل المراد التناء بالجميل وهو حاصل من اللفظ بالسملة فالابتداء بالسملة والحمد حاصل من بسم الله الرحمن الرحيم (قوله كل أمر ذي بال) البال الحال والشأن والتشكيك للتعظيم فلذا فسر بالامر الشريف المهم به واعلم أنهم فهموا من تخصيص الامر ذي بال أنه لا يلزم في ابتداء الامر الخفيف التسمية لأن الامر الشريف ينبغي حفظه عن صيرورته أبترو وأما الخفيف فليس كذلك إذا لاهتمام واعتداد بشأنه (قوله وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركاً باسم الله) أقول هذا وقوله كيف وقد يجعل آلهة لا يبدل على أن مذهب المصنف أن الباء للاستعانة في كلامه اشعار بأن كون الباء للاستعانة أقوى من كونها للمصاحبة وهذا خلاف ما في الكشف فإنه صرح بأن كون الباء للمصاحبة والملازمة أعرب وأحسن قال الشريف العلامة ما كونه أعرب أي أدخل في لغة العرب وأفصح فلان بقاء المصاحبة والملازمة أكثر في الاستعمال من بقاء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري مجراها من الأقوال وأما أنه أحسن أي أوفق بمقتضى المقام فلأن التبرك باسم الله تأدب معه وتعظيم لمخلّف جعله آله ولأن الباء إذا جلت على المصاحبة كانت أدل على ملازمة جميع أجزاء الفعل أقول توضيحه أنه إذا لم يصاحب معنى جميع أجزاء الفعل لا يقال أنه مصاحب الفعل بل يقال أنه مصاحب بعض أجزائه وأما إذا استعين في تحصيل جزء من أجزاء الفعل بشئ

صدق انه يستعان في تحصيل ذلك الفـعل بذلك الشيء اذ لو لم يكن ذلك الشيء لم يكن الجزء ولم يكن الجزء لم يكن الشكل ولك ان تقول ان كونها للاستعانة دال على ان الفعل بدونه أي بدون اسم الله كلافعل فهو أولى من هذه الحقيقة ثم قال ولان التبرك باسم الله معنى ظاهر يفهمه كل أحد ممن يتدبره والتأويل المذكور في كونه آلة لا يمتدى اليه الا بنظر دقيق ولان ابتداء المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك بها ولان كون اسم الله آلة للفعل ليس للاعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالآخرة الى معنى التبرك واعترض عليه صاحب الحواشي بان ما جعله سببا لترجيح حل الباء على المصاحبة من قوله لان التبرك باسم الله تأدب معه الخ وقوله لان ابتداء المشركين وقوله لان التبرك باسم الله معنى ظاهر الخ انما يصلح لسببية هذا لو كان التبرك معنى بقاء المصاحبة أو لازما لمعناها وهو ممنوع اذ معناها المصاحبة والملازمة كما حقق في موضعه وأشار اليه المحشي ههنا بقوله بقاء المصاحبة والملازمة أكثر ثم قال فان قلت قول المصنف الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله يدل على اعتبار التبرك في معناها قلت مقصوده كما قلنا عن الحواشي الشريفة ان التلبس ههنا على وجه التبرك أقول لقائل ان يقول قول الشريف العلامة التلبس على وجه التبرك وكذا قوله الباء للمصاحبة والملازمة لا يدل على خروج التبرك عن معنى بقاء المصاحبة وعدم اعتباره فيه مطلقا وقول المصنف انما يصلح اسببية هذا الخ اذ لا يلزم مما ذكر الشريف العلامة ان يكون التبرك معنى بقاء المصاحبة مطلقا أو لازما له فتكون المصاحبة القدر المشترك بين المعاني المذكورة لا يجوز ان يكون أحد معاني بقاء المصاحبة للملازمة على وجه التبرك ويكون المراد من قولهم الباء للمصاحبة والملازمة انها موضوعة لكل نوع من المصاحبة فيكون أحد معانيها المصاحبة على وجه التبرك فيكون من قبيل الوضع العام للمعنى الخاص وليس المراد انها موضوعة لهذا المعنى السككي الذي هو المصاحبة كما كان من موضوعة للابتداء لكن لا للابتداء المطلق بل هي موضوعة لكل ابتداء خاص على ما حققه الشريف العلامة في مواضع عديدة ثم ان في كلام الشريف العلامة نظرا لانه ان أراد بقوله الاستعانة راجعة الى معنى التبرك انها عينه فهذا يفيد رجحان الاستعانة على المصاحبة لانه رجح المصاحبة لاشتغالها على معنى التبرك وما هو عين التبرك الأولى ما اشتمل عليه (١٢) وان أراد اشتغالها عليه فلا يناسب جعله دليلا على رجحان المصاحبة

ثم ان هذا الوجه مخالف للوجه الاول لان الوجه الاول يشتمل على ان

وهذا وما بعده (الى آخر السورة) مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسئل من فضله وانما كُتبت ومن حق الحروف المفردة أن تفتح

لاختصاصها

الاستعانة لتنفيذ التأديب والتعظيم وهذا الوجه يدل على دلالتها عليه فان قيل

لعل مراده من الكلام الاول ان كونها للاستعانة لا يقتضي التبرك اذ قد يستعان بما ليس فيه تبرك ومقصوده من الكلام الثاني ان جعلها آلة دال على ان معنى بقاء الاستعانة راجع الى معنى التبرك بقرينة المقام فلا مخالفة بين الكلامين قلنا فلا يدل الدليل الاول على ترجيح المصاحبة لان المصاحبة ايضا تستلزم التبرك مطلقا بل بقرينة المقام كالاستعانة (قوله وهذا وما بعده مقول على السنة العباد) فان قلت كون البسملة مقولة على السنة العباد ظاهر اذ لا يتبرك الله تعالى باسمه ولا يستعين به وما جعل الحمد لله كذلك فما الباعث عليه قلت لما كان ما تقدم على الحمد وما تأخر منه وهو قوله اياك نعبد الى آخر السورة مقولا على السنة العباد فاللزام ان يكون الحمد أيضا كذلك (قوله كيف يتبرك باسمه) قال الشريف العلامة بمعنى كيف يتبركون باى عبارة يتبركون فلا يردان ما ذكره تعليم التبرك باسمه لتعليم كيفية التبرك قال صاحب الحواشي فيه بحث اذ لا يخفى ان ما ذكره مشتمل على التبرك باسمه تعالى على وجه معين وكيفية مخصوصة وبهذا الاعتبار يصح ان يقع جوابا للسؤال عن كيفية التبرك فلا احتياج الى اعتبار العبادة وصرف الكلام الى السؤال عنها أقول مراد العلامة ان المقصود من كيفية التبرك ههنا كيفية التبرك بالعبادة وهي حاصلة لا كيفية التبرك مطلقا سواء كان بالعبادة أو غيرهما فلا يرد الاعتراض بان ما ذكره تعليم للتبرك (قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح) قال العلامة التفتازاني الاصل في البناء سببا في بناء الحروف هو السكون خلفته ولكونه عدا ما العدم هو الاصل في الحادث ولما تعذر ذلك في حروف المعاني البنية على حرف واحد لرفضه الابتداء بالسالكين كان من حقها ان تبنى على الفتحه لكونها أخت السكون في الخفة وان كانت الاخت باعتبار المخرج هي الكسرة أقول ان أراد بقوله لكونه عدما ان ماهية السكون العدم لزم عنه ان لا يكون له مخرج فكيف يكون أخت الكسرة باعتبار المخرج وان أراد انه متصف بالعدم أي بانه عدم الحركة فالحركة أيضا متصفة بالعدم أي بانها عدم السكون وقد يقال في الجواب ان المراد من قوله وان كانت الاخت ان أخت الفتحه باعتبار المخرج الكسرة وقال الشريف العلامة أصل الاعراب ان يكون وجوديا لكونه أثر العامل وعلم المعاني فاصل ما يقابله ان يكون عدميا وقد امتنع البناء على

السكون في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد لانها من حيث انها كلم برأسها طنة أو فوعها في ابتداء الكلام وقدر فصولا  
الابتداء بالسكا خفيها ان تبنى على الفتحة التي هي أخت السكون في الخفة وان كانت الكسرة ختاله في المخرج أقول لانسلم أن أصل  
ما يقابل الوجودي ان يكون عديما فان التقابل كما يكون بين الوجودي والعدي كذلك يكون بين الوجوديين كالضاد قد عوى  
كون التقابل أصلا في الاول دون الثاني محتاج الى البيان ثم ان ما ذكرنا من النظر سابقا بر دعليه قمتل (قوله لاختصاصها بلزوم  
الحرفية والجبر) أي لزوم الحرفية والجبر محتص بالباء أي لا يكون صفة لغيرها من الحروف المفردة كقافا لان الحجاب واختص بواي  
ولا يدخل على غير المندوب وفي الكشف انه كسر الباء لكونها لازمة للحرفية والجبر قال العلامة التفتازاني معناه ان الباء ملاصقة  
لها غير منفكة عنها على ما هو معنى اللزوم في اصطلاح الحكمة أقول اذا جعل اللزوم في كلامه على اصطلاح الحكمة لزم ان يكون  
كل حرف جارا فاءهم اذا قالوا الكتابة لازمة للانسان يريدون به انه كذا وجد الانسان وجدت الكتابة لكن اللازم المذكور فاسد  
كما لا يخفى والاولى كما قال الشريف العلامة حل اللزوم في كلامه على ما هو المعتبر عند أهل اللغة فانهم يقولون فلان يلزم بيتا أي لا يخرج  
عنه فيكون معنى كلامه ان الباء لا ينتقل عن صفة الحرفية والجبر الى غيرهما قال امامنا نسبة الحرفية للكسرة فلا تقتضيها السكون  
الذي هو عدم الحركة وكون الكسرة بمنزلة العدم لقلته حيث لم يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف والماجر فلهو افتقة حركة الباء أثرها  
قبل المراد أن المجموع على كسر الباء فورد النقص بواو القسم وتائه وأجيب عنه بان عملها بنباية الباء فكان الجبر ليس أثرهما فان  
قبل اعتبار لزوم الحرفية للاحتراز عن كاف التشبيه مستدرك مع انهم ذكروا ذلك للاحتراز عن هالان الكاف اذا كانت اسما لا تعمل  
الجبر في المضاف اليه بل العامل الحرف المقدر على ما ذكر في المفصل قلت احتراز عنها على منذهب من جعل المضاف عاملا أقول يستفاد  
منه انه يكفي في كسر الباء كونها لازمة الجبر وقا لا يحتاج الى لزوم الحرفية (١٣) ولا يرد النقص بواو القسم وتائه لما

لاختصاصها بلزوم الحرفية والجبر كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخله على المظهر للفصل  
بينهما وبين لام الابتداء والاسم عند اصحابنا البصر بين من الاسماء التي حذفت أعجازها لكثرة  
الاستعمال وبنيت وأثناها على السكون وأدخل عليها مبتدأ بهامزة الوصل لأن من دأبهم أن  
يبتدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن ويشهد له تصر يفه على أسماء وأسماي وسمي وسُميت ومجي  
سُمي كهدى لغة فيه قال

ذكر وبالا الكاف لانها  
ليست بلزومة الجبر وقافا  
كأمر والاولى ان يقال في  
تعليل كسر الباء انها بحسب  
الصورة مستلزمية للجبر  
بخلاف كاف التشبيه فان

صورتهما لا يستلزم الجبر كما في كاف الخطاب وحاصله ان الباء بأي معنى كانت لازمت الجبر بخلاف الكاف وكذا ووالقسم وتائه لانها  
بصورتهما لا يستلزمان الجبر لا شتر كما هي في الصورة مع ووالعطف وتائه التانيث (قوله لكثرة الاستعمال) الى قوله مبتدأ بهامزة  
الوصل فان قيل اذا كان حذف الآخر للتخفيف فلا وجه لتسكين الاول وادخال الهمة عليها اذهمو وجب النقل قلنا هو يستلزم  
التخفيف غالبا لسقوط الهمة في التخرج (قوله لان دأبهم ان يبتدؤا بالمتحرك) فيه اشعار بأنه يمكن الابتداء بالسكا كن لكنهم  
استسكروه (قوله ويقفوا على الساكن) قال بعضهم لانه ضد الابتداء فجعل علامته ضد علامة الابتداء قال صاحب الحواشي وجه  
دأبهم بالوقف على الساكن ان تحرك آخر الكلمة متناف لما يدل ويشعر به الوقف فكان بينهما تناف وذلك لان الوقف على كلمة يدل  
ويشعر بالتوقف عليها وعدم التجاوز عنها والتلفظ بالحركة بعد التلفظ بالحرف المتحرك بها لان الحركة بعض الحرف المصوت واذا  
ز بد عليه البعض الآخر حتى يتم الحرف المصوت كان تمامه بعد الحرف السابق عليه بالضرورة فيكون جزؤه الذي هو الحركة بعده أيضا  
أقول لانسلم ان التلفظ بالحركة بعد التلفظ بالحرف وما ذكره لا يدل عليه لم لا يجوز ان يكون جزء من الحرف المصوت وهو الحركة مع  
الحرف المقدم والبعض الآخر منه بعد الحرف المذكور فيكون تمام الحرف المصوت بعد الحرف المقدم وتوضيحه ان الحرف الحاصل من  
اشباع الحركة انما يحصل بالتدرج لا دفعة فانه من قبيل الامر الغير اثار الذي لا يتجمع أجزاؤه في الوجود فحصل جزؤه الاول الذي  
هو الحركة مقدم بالزمان على حصول الشكل الذي لا يحصل الا وقد حصل سائر الاجزاء على التدرج ثم ان قوله الوقف على كلمة يدل الخ ان  
أراد به ان معنى الوقف في اصطلاحهم ذلك فلا يلام قوله يدل ويشعر بالتوقف عليها بل حق العبارة ان يقال الوقف عندهم التوقف على  
الكلمة وعدم التجاوز عنها وان أراد غير ذلك فهو أمر خفي يحتاج الى ان يبين وألهم يتكلم فيه قال الامام الرازي الحرف الصامت سابق  
على الحركة بوجهين الاول ان الصامت آتى والحركة زمانية والآق مقدم على الزمان فليوجد في الآق الذي هو أول زمان وجود الشيء  
كان سابقا على ما يحدث فيه واعترض عليه في شرح المواقف بأنه جاز أن يكون حدوث الحرف الآق في الآق الذي هو آخر زمان الحركة



لا بد لنفسه من دليل أقول لاسم ان الحركة التي هي الفتح والضم والكسر زمانية وانما الحركة الزمانية هي التي تعرض للاجسام مثل الحركة المكانية قال الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان التسكيم بالحركة مستغنيا عن التسكيم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق والثاني باطل لانهم من أنفسهم وجدنا ضرور بان لا يمكن لنا التسكيم بالحركة دون التسكيم بالحرف واعترض عليه العلامة في شرح المواظف بأنه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لواز ان لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معا أقول الاستغناء عدم توقف الحركة في الوجود على الحرف وما ذكره في بطلان الثاني لا يدل عليه فان المتضافين مثلا لا يتوقف أحدهما على الآخر مع انه لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر ولعله أراد بالاستغناء وجود الحركة من غير وجود الحرف معه فتأمل (قوله والقلب بعيد غير مطرد) جواب دخل مقدر وهو ان لقائل ان هذه تصاريف الوسم بعد نقل الواو وقلبها عن موضعها الى الآخر فاجاب بان هذا بعيد غير مطرد أي لا يجيء في نظائره (قوله لانه رفعة للمسمى) يعني انما يقال للفظ الذي يوضع لشيء الاسم الذي هو في الاصل يدل على الرفعة لانه أي اللفظ المذكور رفعة للمسمى فان مالا اسم له لا يعابشأته ولذا قيل فلان لاسم له ويراد ان لا اعتدأ بشأته ولا يلتفت اليه (قوله ليقول اعلا له) يعني انما قلنا أصله الوسم لاسموا اذ قلنا أصله السمو لزم كثرة الاعلال لان فيه اعلا له بحذف الواو وتسكين الحرف وتعويض الهزلة عنها بخلاف ما لو كان الاسم أصله الوسم ومن هذا يظهر ان قوله أو من السمة ليس على ما ينبغي بل الوجه ان يقال أو من الوسم ولذا قال العلامة التفتازاني وغيره ان الاسم عند الكوفيين مشتق من الوسم (قوله والاسم مقحم) اعلم ان كون (١٤) الكلمة في القرآن أو الحديث أو غيره من الكلام الفصيح زائدة لا يقصد به انه

لا فائدة لها أصلا ذهوبت بل بعنا انه لا يختل المعنى بخلافها فائدة تسكون عونها مقنونة وقد تكون لفظية وقد يجتمعان والفائدة المعنوية كالتأكييد واللفظية كترين اللفظ وحفظ الوزن وفائدة احكام الاسم في قوله تعالى سببح اسم ربك ان يشعر بالمبالغة في تسبيحه تعالى

والله اعلم سمي مبارك \* آترك الله به إشاركا والقلب بعين غير مطرد واشتقاقه من السمو لانه رفعة للمسمى وشعاره ومن السمة عند الكوفيين واصاله وسم حذف الواو ونحو سببحها هزمة الوصل ليقول اعلا له ردبان الهزمة لم تعهد داخله على ما حذف صدره في كلامهم ومن لغاته يسم وسم قال (اسم الذي في كل سورة سمة \* والاسم ان أريد به اللفظ فغير المسمى لانه يتألف من أصوات متقطعة غير قارة ويختلف باختلاف الاسم والاعصار وبتعددة وتحد أخرى والمسمى لا يكون كذلك وان أريد به ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن التقاض يجب تنزيهه بالافاظ الموضوعه لها عن الرفث وسوء الادب والاسم فيه مقحم كما في قول الشاعر \* الى الحول ثم اسم السلام عليكما \* وان أريد به الصفة كاهو رأى الشيخ أي الحسن الاشعري انقسم انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى

فانه اذا وجب تسبيح اسمه وهو المفهوم من ظاهر الكلام وان لم يكن مقصودا بالذات على تقدير كونه مقحما والى فتسبيح الذات المقدسة أولى واما الزيادة في الشعر المذكور وفائدتها ظاهرة (قوله وان أريد به الصفة كاهو رأى الشيخ) فيه نظر اذ يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره اذ الصفة هي الامر الخارج عن الذات فاذا انقسمت الصفة الى نفس المسمى والى غيره لزم انقسام الخارج عن النفس المسمى الى نفس المسمى والى غيره وبطلان ظاهر قال الشر يف العلامة في شرح المواظف قال الامدي ذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري وعامة الصحابة الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كصفة ممكن انفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا قارزا قانحوها ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمنع انفكاكه بوجه كالم والقرقرة وغير ذلك من صفات الله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز ان انفكاك بينهما بوجه أقول فيه النظر المذكور اللهم الان يقال المراد من صفة الشيء ما هو صفة تظاهرها أو حقيقة الاول كالوجود فانه صفة بحسب الظاهر وعين الموصوف في الحقيقة عند الشيخ الاشعري أو يقال لما يمكن ان يشتق من لفظه أمر يحمل على ذلك الشيء أو يقال المراد من الصفة مدلول اللفظ الذي يحمل عليه بتصرف فيه كما يدل عليه ما سبق مع ما نقل صاحب الحواشي عن شرح المواظف انه قد اشترى خلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل انه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل هو الحيوان المخصوص أو غيره بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر آخر صادق عليه عارض له فذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله فانه علم الذات من غير اعتبار أمر فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبه الى غيره ولا شك انهما غيره وقد لا يكون لاهو ولا غيره قال صاحب الحواشي فيه بحث

اذما ذكره الشيخ من ان الاسم قد يكون عين المسمى وقد يكون غيره لا يتفرع على ما فرعه عليه من ان مدلول الاسم هو الذات من حيث هي هي أم باعتبار أمر صادق عليه اذ لو كان الذات باعتبار أمر صادق عليه مدلول الاسم لكان لاحتمال هذا الاعتبار مساهة فيكون الاسم عين المسمى وما نقل عن الشيخ من ان اسم الله علم للذات من غير اعتبار معنى فيه ممنوع اذ قد اعتبر فيه المعبود بالحق والألصاف بجميع الصفات الكائنة كما مر كيف لا واذاته من حيث هي هي غير معقول لنا كلابن خنيزر ولو كان بهذا الوجه معنى لفظ الله لم يكن الله معلوما لنا هذا حالف أقول فيه نظر اما الأول فلان ما ذكر من عدم التفرع ممنوع فان صاحب المواقف أشار الى ان المراد من المسمى نفس الذات لا معنى للفظ وكذا بين الخلاف الواقع في ان الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره بأنه في الحقيقة خلاف في ان مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي أم باعتبار أمر صادق عليه وعلى هذا ظهر التفرع المذكور بان يقال قد يكون مدلول الاسم عين المسمى أي الذات من حيث هي هي وقد يكون غير نفس الذات كالخاتن فان معناه ليس نفس ذات الخاتن بل اعتبر فيه شيء آخر هو النسبة الى غيره كما ذكر وليس المراد من المسمى معنى اللفظ وما وضعه حتى يكون معنى الخاتن نفس المسمى وامانثانيا فلانا لانستحالة كون ما وضع له لفظ الله تعالى غير معلوم لنا بذاته بل يكون معلوما بوجه وسبب على هذا قربا (قوله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه) قال صاحب الحواشي وفي الحواشي الشريفة فائدة لفظ الذكر في قوله بذكر اسم الله التصريح بالمراد فان تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويقع على وجهين أحدهما ان يذكر اسم خاص من أسمائه تعالى كلفظ الله مثلا والثاني ان يذكر لفظ دال على اسمه كإي التسمية فان لفظ اسم مضاف الى الله تعالى يراد به اسمه تعالى فقد ذكر ههنا اسمه لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع أسمائه واما كلمة الباء فهي وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ للفعل فهي من تمة ذكره على الوجه المطلوب فبطل ما توهم من ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء ولفظ اسم ليس شيئا منهما اسماله فان قلت ما فائدة لفظ الاسم وهلا قيل بالله الرحمن الرحيم قلت فائدة ما أشرنا (١٥) اليه من تعميم التبرك باسمائه أقول فيه بحث

لان ما ذكره يتم بما مرين  
أحدهما ان يكون بسم  
الله الرحمن الرحيم والاعلى  
الاستعانة أو التبرك

والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره وانما قال بسم الله لم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر  
اسمه أو للفرق بين المؤمنين والمؤمنات ولم تكتب الالف على ما هو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطول  
الباء عوضا عنها والله خذفت الهمزة عوضا عنها الالف واللام ولذلك قيل بالله بالقطع الا

بجميع أسمائه الحسنى والثاني يكون بالله الرحمن الرحيم والاعلى الاستعانة أو التبرك باسم واحد منها وان سلم الأول بان يحمل اضافة الاسم الى الله على الاستغراق بقية المقام لكن الثاني ممنوع فان بالله يدل على الاستعانة يسمى هذا اللفظ لانه في كتب بالقلم وكذا اذا حل الباء على صاحبة يدل على صاحبة معناه لاعلى مصاحبة أقول فيه نظرا لان ما نقله عن الحواشي الشريفة لا يدل على ان ذكر لفظ الاسم يدل على عموم التبرك بجميع الاسماء ولا يلزم منه ان يكون تركه دال على التبرك باسم خاص منها ولو سلمنا انه يدل على التبرك باسم خاص لكان حسنا فانه لم يلدل الحديث على التبرك بذكر اسم الله تعالى قيل كل أمر ذي بال فاذا قال القارئ مثلاً بالله الرحمن الرحيم فالوجه ان يراد به الاستعانة بهذه الاسماء الكريمة أو التبرك بها فكان معناه اقرأ باستعانة هذه الاسماء أو متبركاً بها فتأمل (قوله وللفرق بين المؤمنين والمؤمنات) قال الشريفة العلامة فان التيمن انما يكون باسمه لا بذاته وكذا اسمه يجعل آلة ليعمل لادائه والمؤمن انما يكون به لا باسمائه التي هي الالفاظ أقول فيه نظر قال الفقهاء لو قال أحد بكم الله أو بالمصحف أو بالمكتوب فيه فيمين فان أراد بالمصحف أو بالثبت فيه الورق والجلد فلا يمين وظاهر هذا الكلام انه ينعقد الميمين بالفاظ القرآن واذا انعقد بها فليجوز باسمائه تعالى التي هي الالفاظ فتأمل (قوله بالله بالقطع) يعني ان هذا علامة كون الهمزة للعوض فانه لما صارت عوضا صارت في حكم جزء الكلمة والمصنف غير عبارة الكشف ههنا فانه قال حذف الهمزة وعوض منها حرف التعريف وعبارة المصنف أظهر في المقصود لانهم اختلفوا في ان حرف التعريف ما ذاق قال سيديو به هو اللام فقط أي الهمزة قبله ليجوز الابتداء به وقال الخليل هو الالف واللام معا وهذا هو المراد من عبارة الكشف كما صرح به بعضهم اذ لو كان المراد منه اللام فقط لم يحتاج في صورة النداء الى ايراد الهمزة وقطعها وخص القطع بالنداء لان الالف واللام لمحض عوض ولا شائبة للتعريف للاحتراز عن اجتماع اداتي التعريف هذا على ما هو المشهور من امتناع اجتماعهما قال العلامة الفتازاني خص قطع الهمزة بالنداء لئلا يحذف حرف التعريف ههنا كما لا يتعويض مضمحل عنها معنى التعريف حذر من الجمع بين اداتي التعريف واما على مذهب الرضى من عدم امتناع الاجتماع فيحتاج الى بيان آخر وقد علمه الرضى بالانسان من أول الامر بان الالف واللام خرجا عما كانا عليه في الاصل وصارا كجزء الكلمة حتى لا يستكره اجتماعهما واللام فلو كانا

بقيا على أصلهما سقطت الهمزة في الراجح لان همزة لام المعرفة همزة وصل وقيل فان قيل فيجب ان يقطع اذا دخل عليه باء الجر مثلا ليكون مؤذنا من أول الامر بان الالف واللام خرجتا عما كانا عليه قلنا المراد بالخروج عن الأصل ان يكون لحض العوض وهو في الله كذلك دون غيره ويرد عليه انه اذا لم يتمتع اجتماع ادائي التعريف والوجه الكراهة في اجتماعهما الوجه ان يقال ان التعليل الذي ذكره الرضي مبني على المشهور من امتناع اجتماع ادائي التعريف والوجه الاول ان يقال ان الاستكراه نظرا الى الظاهر في أول الامر يعني لو لم يقطع لتوهم من أول الامر نظرا الى الظاهر ان الالف واللام على حالهما وحينئذ لا يرد عليه ما ذكرنا والاولى في جعل اللام في يالله لحض العوض ان يقال لو دخل اللام المنادى وهي باقية في معناها الحقيقي الذي هو التعريف فما ان يبنى معها وهو بعيد لكون اللام معاقبة للتون فيحذف التون فينثمة قل بناء الاسم معها فاستكره دخولا مطردا في المنادى المبني واما ان يعرب وهو أيضا بعيد لحصول علة البناء وهي وقوع المنادى موقع الكاف وقد ذكره الرضي أيضا في عدم دخول اللام على المنادى (قوله ثم غلب على المعبود بالحق) يعني ان الها من غير اللام يطاق في الأصل على المعبود مطلقا ثم غلب مع اللام على المعبود بحيث وفيه إيهام وتوضيحه ما قال الشريف العلامة ان الاله معرفا باللام غلب على المعبود بحيث أي الذات المخصوصة فصار عاماله بالغة ينصرف اليه عند الاطلاق كسائر الاعلام الغالبة ثم كذا الاختصاص بالتغيير وصار الله بحذف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم تلك الذات المعينة الاله قبل حذف الهمزة يطلق على العبود بالحق وقد يطلق على الباطل وبعده الحذف لا يطلق الا على المعبود بحيث وقال العلامة (١٦) التفتنا في معنى الغلبة ان يكون للاسم عموم فيعزله بحسب الاستعمال خصوص

الى حد الشخص فيصير علما كالنجم أو لا فيصير اسما غالبا كالاله أو صفة غالبة كالرجل أو قول بين كلاميهما نوع يخالف فتأمل (قوله واشتقاقه من آله) يعني عبد وهو مفتوح العين أي اللام واما الاله بمعنى تحير فهو مكسور اللام (قوله أو من وله بمعنى تحير) يفهم منه مع ما سبق أن الاله الذي يكون همزة أصلية بمعنى تحير لكن ذكر صاحب الصحاح أن الذي بمعنى تحير أصله وله قال المعلقون يطلق على الكشاف قول الجوهري ضعيف يخالفه كلام كثير من أئمة اللغة (قوله لاهه الكبار) والكبار بضم الكاف بمعنى الكبير (قوله وقيل علم لانه المخصوصة) قال صاحب الخواشي انه قد أخذ في تعريف العلم بعينه وفسره الجمهور بشخصه وذهبوا الى أن معنى العلم الشخصي لا بد أن يكون شخصا ناعما من فرض الشركة وفيه بحث اذ لو اعتبر أن يكون معناه شخصا ناعما من فرض الشركة لزم أن يكون معاني الاعلام التي لا يتصور مسمياتها على وجه شخصي مانع عن فرض الشركة كاسمى الانبياء وغيرهما مجعولة لنا هذه الخلف ولزم أن من يولده ولد أو عاؤه لا يقدر أن يسميه بعلم ما لم يتصوره على وجه جزئي مانع عن فرض الشركة وليس كذلك وبعض المحققين لم يعتبر في العلم ما ذكر واعتبر فيه أن يكون موضوعا لمعنى مختص لشخص معين وعلى هذا التحقيق يجوز أن يكون الله علما فانه علم للمعبود بالحق وهو مخصوص بشخص أو المتصف بجميع صفات الكمال وهو أيضا مخصوص أقول فيه نظر اما لو فلا نتخاران الاماء المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية قوله لزم أن يكون معانيها مجعولة لنا باعتبارها قلنا لا محذور فيه لا يجوز أن تكون موضوعة لها ويكون الواقع العلم بموضع الاسماء بوجه من الوجوه المختصة به وأما ثانيا فلا يلزم من عدم العلم بشخص معين من حيث هو شخص معين جزئي في عدم إمكان وضع الاسم له ألا يرى أن لفظة هذا مثلا موضوع لكل شخص من أشخاص الناس وكذا لفظ أنا وأنت على ما قرر في موضعه مع أن هذه المعاني غير معلومة لنا باعتبارها على الوجه الجزئي بل يستحيل العلم بها على الوجه المذكور (قوله لانه يوصف ولا يوصف به) فيه نظر اذ لا يلزم مما ذكر العلامة قال صاحب الكشاف ان الها اسم غير صفة ألا تراك تصفه

الى حد الشخص فيصير علما كالنجم أو لا فيصير اسما غالبا كالاله أو صفة غالبة كالرجل أو قول بين كلاميهما نوع يخالف فتأمل (قوله واشتقاقه من آله) يعني عبد وهو مفتوح العين أي اللام واما الاله بمعنى تحير فهو مكسور اللام (قوله أو من وله بمعنى تحير) يفهم منه مع ما سبق أن الاله الذي يكون همزة أصلية بمعنى تحير لكن ذكر صاحب الصحاح أن الذي بمعنى تحير أصله وله قال المعلقون يطلق على الكشاف قول الجوهري ضعيف يخالفه كلام كثير من أئمة اللغة (قوله لاهه الكبار) والكبار بضم الكاف بمعنى الكبير (قوله وقيل علم لانه المخصوصة) قال صاحب الخواشي انه قد أخذ في تعريف العلم بعينه وفسره الجمهور بشخصه وذهبوا الى أن معنى العلم الشخصي لا بد أن يكون شخصا ناعما من فرض الشركة وفيه بحث اذ لو اعتبر أن يكون معناه شخصا ناعما من فرض الشركة لزم أن يكون معاني الاعلام التي لا يتصور مسمياتها على وجه شخصي مانع عن فرض الشركة كاسمى الانبياء وغيرهما مجعولة لنا هذه الخلف ولزم أن من يولده ولد أو عاؤه لا يقدر أن يسميه بعلم ما لم يتصوره على وجه جزئي مانع عن فرض الشركة وليس كذلك وبعض المحققين لم يعتبر في العلم ما ذكر واعتبر فيه أن يكون موضوعا لمعنى مختص لشخص معين وعلى هذا التحقيق يجوز أن يكون الله علما فانه علم للمعبود بالحق وهو مخصوص بشخص أو المتصف بجميع صفات الكمال وهو أيضا مخصوص أقول فيه نظر اما لو فلا نتخاران الاماء المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية قوله لزم أن يكون معانيها مجعولة لنا باعتبارها قلنا لا محذور فيه لا يجوز أن تكون موضوعة لها ويكون الواقع العلم بموضع الاسماء بوجه من الوجوه المختصة به وأما ثانيا فلا يلزم من عدم العلم بشخص معين من حيث هو شخص معين جزئي في عدم إمكان وضع الاسم له ألا يرى أن لفظة هذا مثلا موضوع لكل شخص من أشخاص الناس وكذا لفظ أنا وأنت على ما قرر في موضعه مع أن هذه المعاني غير معلومة لنا باعتبارها على الوجه الجزئي بل يستحيل العلم بها على الوجه المذكور (قوله لانه يوصف ولا يوصف به) فيه نظر اذ لا يلزم مما ذكر العلامة قال صاحب الكشاف ان الها اسم غير صفة ألا تراك تصفه

الذي يكون همزة أصلية بمعنى تحير لكن ذكر صاحب الصحاح أن الذي بمعنى تحير أصله وله قال المعلقون يطلق على الكشاف قول الجوهري ضعيف يخالفه كلام كثير من أئمة اللغة (قوله لاهه الكبار) والكبار بضم الكاف بمعنى الكبير (قوله وقيل علم لانه المخصوصة) قال صاحب الخواشي انه قد أخذ في تعريف العلم بعينه وفسره الجمهور بشخصه وذهبوا الى أن معنى العلم الشخصي لا بد أن يكون شخصا ناعما من فرض الشركة وفيه بحث اذ لو اعتبر أن يكون معناه شخصا ناعما من فرض الشركة لزم أن يكون معاني الاعلام التي لا يتصور مسمياتها على وجه شخصي مانع عن فرض الشركة كاسمى الانبياء وغيرهما مجعولة لنا هذه الخلف ولزم أن من يولده ولد أو عاؤه لا يقدر أن يسميه بعلم ما لم يتصوره على وجه جزئي مانع عن فرض الشركة وليس كذلك وبعض المحققين لم يعتبر في العلم ما ذكر واعتبر فيه أن يكون موضوعا لمعنى مختص لشخص معين وعلى هذا التحقيق يجوز أن يكون الله علما فانه علم للمعبود بالحق وهو مخصوص بشخص أو المتصف بجميع صفات الكمال وهو أيضا مخصوص أقول فيه نظر اما لو فلا نتخاران الاماء المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية قوله لزم أن يكون معانيها مجعولة لنا باعتبارها قلنا لا محذور فيه لا يجوز أن تكون موضوعة لها ويكون الواقع العلم بموضع الاسماء بوجه من الوجوه المختصة به وأما ثانيا فلا يلزم من عدم العلم بشخص معين من حيث هو شخص معين جزئي في عدم إمكان وضع الاسم له ألا يرى أن لفظة هذا مثلا موضوع لكل شخص من أشخاص الناس وكذا لفظ أنا وأنت على ما قرر في موضعه مع أن هذه المعاني غير معلومة لنا باعتبارها على الوجه الجزئي بل يستحيل العلم بها على الوجه المذكور (قوله لانه يوصف ولا يوصف به) فيه نظر اذ لا يلزم مما ذكر العلامة قال صاحب الكشاف ان الها اسم غير صفة ألا تراك تصفه



ولا تصف به لا تقول شيء إلا كما تقول شيء رجل وتقول له واحد صمد كما تقول رجل كريم خير ولا يخفى أن الهاليس يعلم (قوله لا اله الا الله كلمة توحيد) ههنا سؤال مشهور وهو أن هل قدر خبرنا بالوجود مثلا لم تعد الكلمة العليا في إمكان اله آخر وإن جعل الممكن لم يزم منه وجود المستثنى والجواب أن تقدير الأول ولا يزم أن يفهم من الكلمة في إمكان اله آخر فإن أصل الكلمة للرذلي المشركون في عبادة مشركهم بل تقول يمكن استنباط في إمكان اله آخر من الكلمة على التقدير المذكور لأن المراد بالاله المعبود بالحق والكلمة اذا دلت على نفي وجود معبود بالحق غيره تعالى دلت على نفي إمكان ذلك الغير اذ لو كان معبود بالحق غيره تعالى ممكنا كان موجودا لأنه من استحق أن يكون معبودا يجب انصافه بصفات الكمال فلم يكن له نقص وكيف يستحق الناقص العبادة مع وجود السكامل من جميع الجهات فيكون واجبا موجودا وهذا ظاهر لمن له حدس صائب ومن هذا يعلم أن ما قلنا ان خبرنا لا يمكن فالطوبى حاصل لأنه لما كان المستثنى معبود بالحق وجب أن يكون موجودا بالمقلنا وفي الحواشي ان خبرنا لموجودا من الجائز أن يكتب فيهما على الدلالة بان ليس في الوجود اله الا الله تعالى وليس لك أن تمنع احتياجنا الى الخبر بناء على ما نقل ابن الحاجب عن أبي نجيم من أنهم لا يثبتون خبره لأنه غير معتمد عليه عند المحققين قال الأندلسي لا أدري من أين نقله ولعله قاسه فالحق أن أبي نجيم يحذفونه وجوبا اذا كان جوابا عن السؤال وأقامت قرينة دالة عليه واذا لم تقم فلا يجوز حذفه أساسا لدليل عليه بل بنوعهم كاهل الحجاز في ايجاب الاتيان به أقول قد بينا أن نفي وجوده معبود بالحق غيره تعالى يدل على نفي إمكانه ثم ان فيه نظرا لان كلام ابن الحاجب انما يدل على أن أبي نجيم لا يذكرون خبره ولا يدل على عدم الاحتياج الى الخبر (قوله والحق أنه وصف في أصله لكنه لما غلب الخ) فيه رد على الكشف حيث قال فان قلت اسم هو أم صفة قلت بل اسم غير صفة لأنك تصفه ولا تصف به لا تقول شيء إلا كما تقول شيء رجل وتقول له واحد كما تقول رجل كريم وأيضا فان صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجري عليه فلو جعلتها كاهل صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف (١٧) بها وهذا محال له وأجاب المصنف

عن الاستدلالين المذكورين بان لفظ الله صار في حكم الاعلام للاختصاص بذاته تعالى فلذلك اصر موصوفنا لم يجعل صفة فان قال الرحمن في حكم الاعلام للاختصاص

يطابق عليه سواء ولانه لو كان وصفا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا لمثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة والظاهر انه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعلم مثل الثريا والصق أجزى مجراه في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولانه لدول على مجرد ذاته المنصوصة لما أفاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى وهو الله في السموات

(٣ - (بيضاوي) - اول) به تعالى مع أنه يقع صفة كما في الآية الكرمة قلت قد صرح بعض المحققين بأنه يدل لاصفة وأما فائدة التوحيد فلانه لما صار مختصا بالذات المقدسة المشخصة صارت الكلمة مفيدة للتوحيد ولا ضير في أن يكون مفهومه كليا لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة بل يكفي في التوحيد امتناع اشتراكه في نفس الامر ولا حاجة الى امتناع الفرض العقلي للاشتراك واستدل عليه بان ذاته تعالى لا تعقل الا بوجهه كلي ولا يمكن تعقل نفس ذاته العينية المقدسة تعالى فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ وأيضا لو كان المراد مجرد ذاته تعالى لما أفاد ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الأرض لان الجار والمجرور انما يتعلقان بالمعاني لا بالذوات أقول بردي الأول أنه يمكن أن يكون لفظ الله تعالى عالما لذاته المنصوص وان لم يمكن لنا تعقله الا بوجه مخصوص قال الشارح العلامة في شرح المواقيف من ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جوز أن يكون له اسم بازاء حقيقته المنصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز ان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله وسيلة الى تفهيمه فاذ لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور وضع اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم بازائه لا يتوقف عليه اذ يجوز أن يعقل ذات بوجه من الوجوه ويوضع الاسم لخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا يمكنها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما عرفنا لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار فيه الى ههنا كلام شرح المواقيف وعلى الثاني أن للقاتل بالعامة أن يقول لا أعجزور في عدم افادة ظاهر القول المذكور بل الجار والمجرور متعلقان بمقدر مثل المعبود فكان تقدير الآية والله المعبود في السموات وفي الأرض وقال صاحب الحواشي ان العلامة النيسابوري قال وضع الاسم للذات لانها في عدم ادراكها كما ينبغي وانما ينبغي عدم ادراكها مطلقا فيجوز أن يقال الشيء الذي يدرك منه هذه الآثار والاورام مسمى هذا اللفظ وفيه بحث اذ في الصورة المذكورة كان اللفظ موضوعا بازاء مفهوم مبدأ هذه الآثار وهو ليس بالذات المشخص المروض وانما الذات ماصدق عليه هذا المفهوم وليس بموضوع له أقول مراد العلامة النيسابوري ان ماصدق عليه المفهوم المذكور موضوع له وان كان غير معلوم بعينه لأن يكون الموضوع له هذا المفهوم الكلي فلا يرد

مأورد عليه هذا ثم اناقل أن يقول حاصل الكلام أنه ان كان المعنى المراد من لفظ الله هو المفهوم الكلي لم يصح الحكم للتوحيد بمجرد الكلمة المذكورة والحال أن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء وسائر السلف الصالح رضوا الله عنهم حكموا بالتوحيد بل يقول لو كان الاسم الشريف موضوعا للمعنى الكلي الذي هو العبود بالحق لزم أن يكون معنى لاله لا الله لامعبود بالحق الا هذا المفهوم الكلي وليس كذلك واذا قيل ان المراد ماصدق عليه هذا المفهوم وهو ذاته المخصوصة تعالى برده عليه أنه اذا كان كذلك لم يحكم بأنه موضوع أو لانه تعالى لأنه يختص به بغلبة الاستعمال وهذا يؤيد أن الاسم الشريف موضوع ذاته فليست أم لم أن الشريف العلامة قال الاستقراء دل على أن كل حقيقة تتوجه اليها الاذهان قد وضع لها اسم تجري عليه أحكامها وصفاتها واليه أشار من قال من العلماء اذا كان التصفة وسائر اسمائه صفات يلزم أن العرب لم تبق شيئا من الاشياء المعبرة بالاسمة ولم تسم خالق الاشياء ومبدعها وهذا محال وهذا دل على وجوب أن يكون لفظ الله اسما في الاصل ولا يكتفى أن يكون وصفا في حكم الاعلام بغلبة الاستعمال كما ذكره المصنف وههنا مباحث عسي ان نعمل بهار ساله ان شاء الله تعالى (قوله ولان معنى الاشتقاق) استدلل بالاشتقاق على كون الله وصفيا في الاصل وفيه نظر اما أولا فان صاحب الكشف صرح بكونه مشتقا مع تصريحه بأنه اسم ليس بصفة فلا يستلزم الاشتقاق الوصفية وههنا سؤال أنه كيف يكون مشتقا ولا يكون صفة والجواب أن الصفة ما تتركب من ذات مهمة لم تعتبر فيها خصوصية أصلا ومن معنى يقوم بها فاذا اعتبر في المشتق ذات له خصوصية لم يكن صفة كاسماء الزمان والمكان فانها مشتقات مع أنها غير صفات اذ المعتبر فيها ذات له خصوصية وهي الزمان والمكان بخلاف الضارب مثلا فان معناه شيء له الضرب واعلم أن صاحب الكشف حكى بأن الاله ليس بصفة فإنه لا يقال شيء الله ويقال الواحد وقال الشريف العلامة وغيره ومن هذا يعلم أن اسماء الامن الصفات وهكذا حكم كتاب وامام وسائر ما يعترف به المعاني (١٨) مع خصوصية الذوات هذا مجمل ما ذكره ولناقل أن يقول الظاهر ان الذات ههنا

مهمم في الاصل اذهب  
أطلقوا الاله على كل معبود  
بحق أو باطل من الشجر  
والحجر والكوكب وغيرهما  
وقد صرح صاحب  
الكشف بان الاله بمعنى

معنى محيى حاولان معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل  
بينه وبين الاصول المذكورة وقيل أصله لاهابا لاسر بانية فعر بحدف الالف الاخيرة وادخال اللام  
عليه وتخصيم لاهم اذ انفتح مقابلة أو انضم سنة وقيل مطلقا وحذف ألفه لحن تقسده الصلاة ولا يتعقد  
به صريح اليمين وقد جاء الضرورة الشعر  
ألا ببارك الله في سهيل \* اذا ما الله برك في الرجال

المعبود وعلى هذا فيكون في الاصل بمعنى ذات موصوفة بالمعبودية فيكون صفة وأما ما قيل من أنه لو كان صفة لم يكن لله تعالى في أصل الوضع اسم مخصوص تجري عليه صفاته وهو محال ففيه بحث لان الاله على تقدير كونه اسما ليس مخصوصا في أصل الوضع بالمعبود بالحق فلم يكن له تعالى اسم مخصوص في أصل الوضع تجري عليه صفاته ومن هذا يفهم الجواب عن النظر الذي أوردناه على المصنف بان يقال لمسايت اشتقاق الاله ولم يظهر دلائل على كون الذات المعتبرة فيه مخصوصة بل الظاهر ان الذات المعتبرة فيه مهمة فيكون صفة والجواب أنه لا يلزم من كون الاله علما لما ذكر أن لا يعتبر فيه خصوصية الذات بوجه والحق أنهم قصرُوا في توضيح الامر فان المفهوم من كلامهم أن الاله بوضع لذات لا على صفة الابهام كما في الصفة بل يعتبر معها نوع من الخصوص اسكن لم يبينوا الخصوصية المذكورة فتأمل وأما ثانيا فلان قوله ولان معنى الاشتقاق الح عطف على قوله لان ذاته الخ ذلم تقدم ما يصلح أن يعطف عليه غيره ويرد عليه أنه يلزم أن يكونا دليلين على شيء واحد لكنه ليس كذلك لان الاول دليل على نفي العلمية والثاني دليل على اثبات الوصفية والجواب أن يقال مراد المصنف من قوله والحق الخ أن لفظ الله ليس يعلم بل هو وصف في أصله غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره فهو كاله الخ فيكون المدعى مركبا من شيئين أحدهما نفي كونه علما والثاني كونه في الاصل صفة وقوله لان ذاته الخ دليل على جزء من المدعى وهو نفي العلمية وقوله ولان معنى الاشتقاق الخ دليل على الجزء الآخر وهو ثبوت الوصفية فيكون المجموع دليلا على المجموع واما ثالثا فلانه يوجد في نحو المسجد والمسجد بكسر الجيم وقتعها وكذلك في كل من المصدر والصفة كالضرب والضارب مثلا ما ذكر في تعريف الاشتقاق فيكون كل منهما مشتقا عن الآخر والاولى ان يقال ان اشتقاق شيء عن آخر عبارة عن كونهما مختلفين بالصفة دون المادة مع كون معنى الشيء الآخر غير خارج من الاول كاله وعلم فان العلم جزء من العالم وهكذا في سائر المشتقات قال صاحب الحواشي ان اعتبار تعيين الذات في أسماء الزمان والمكان وهم انما يكون معتبرا لو كانت الاسماء دالة عليها وهو ممنوع فان قلت تعيين الذات معتبر في هذه الاسماء لان مضمرا بامثلة بدل على مكان الضرب أو زمانه ومضرا ب على آلة الضرب فتعين الذات بأنه مكان أو زمان أو آلة بخلاف الضارب فإنه يدل

على ماله الضرب ولا يتعين الذات الاعتبارية أصلاً وكذا المضروب يدل على ماعليه الضرب دون تعيين الذات قلت كأن معنى الضارب ماله الضرب ومعنى المضروب ماعليه الضرب كذلك معنى المضرب مافيه المضرب ومعنى الضارب مابه الضرب وكما يجوز ان تعيين الذات الاعتبارية في أسماء الزمان والمكان يمكن ان يعين الذات الاعتبارية في الضارب بالفاعل بالحكم باعتبار تعيين الذات في ذلك دون هذا تحكم أقول الظاهر ان مبنى هذا الفرق على انه يعرف من اللغة ان معنى اسم الزمان والمكان اعتباريه خصوصية الذات وعلى هذا فالفرق ليس بتحكم من ان ماقاله من ان معنى المضرب مافيه الضرب لا يختص بالزمان والمكان اذا المضرب حاصل في موصوفه كما يقال ان العرض قائم بالمحل حال فيه فتخصيصه باسم الزمان والمكان تحكم فتأمل الان يراد بالذات اني اعتبرت في المضرب مثلاً الزمان والمكان فلم يخصه بالذات الاعتبارية فيه وكذا ماقاله في المضرب من ان معناه مابه الضرب ان كان المراد ببناء السببية آلة الضرب يلزم اعتبار الآلة وقوعه فياخر منه وان أر يد مطلق السببية فهو أعم من ان يكون آلة وأخبرها فلا تختص بالآلة اذ الشروط من جهة الاسباب فتخصيص أهل اللغة المضرب مثلاً بكونه اسم الزمان والمكان وتخصيص المضرب بكونه اسم الآلة يدل بحسب الظاهر على ان الضرب يعتبر به خصوصية الزمان والمكان وكذا المضرب يعتبر به خصوصية الآلة (قوله ايمان بنيا للمبالغة من رحم) قال الشريفة العلامة فان قيل الرحمن صفة مشبهة فكيف يشتق من رحم وهو متعد وكذا انقول في رب وملك حيث عدا صفة مشبهة واما الرحم فان جعل صيغة مبالغة كائض عليه سبويه في قولهم هو رحم فلا نافي لاشكال وان جعل من الصفات المشبهة كما يشعر به تمثيله برياض اتجه عليه السؤال أجب بان الفعل المتعدي فيجعل لازماً بمنزلة الغرائر فينقل الى فعل بضم العين فيشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في باب المدح والذم كما نص عليه في تصرف المفتاح وذكره المصنف في الفائق في رفع الدرجات (١٩) ومن ثم قيل رفع الدرجات أى رفع

درجاته لارافع الدرجات أقول فان قلت اذا جعل المتعدي لازماً فالخاجة الى نقله الى فعل بضم العين قلت لافادة المبالغة لانها تحصل من جعل الفعل بمنزلة الغرائر أوماني حكمهما والغرائر

والرحم الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعالمين من علم والرحمة في اللغة رقة القاب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على مافيا وأسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي تكون انفعالات والرحمن أبلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وكرار وكبار وذلك انما يؤخذ تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يارحم الدنيا لانه يؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه يخص المؤمن وعلى الثاني قيل يارحم الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لان النعم الأخرى كلها جسام وأما النعم الدنيوية فخليلة وحقةيرة وانما يقدم والقياس يقتضى الترقى من الأدنى الى الأعلى

الامور الطبيعية اللازمة كالحسن والقبح وما في حكمها مناصار ملكة وهما مشتقان من فعل بضم العين قال أهل الصرف ان هذا الباب موضوع للصفات اللازمة مما جيل الانسان عليه أو صار ملكة له بالتركز أو تأمل (قوله ومنه الرحم لانعطافه على مافيه) لا يخفى ان الانعطاف الذي يقتضى التفضل والاحسان أمر روحاني وانعطاف الرحم على مافيه أمر جسماني هو الاشتمال عليه فلا يظهر وجه قوله ومنه الرحم لانعطافها على مافيه يمكن ان يقال لانعطافه فان سببان للحفاظ فاستعير الرحمة لانعطاف الرحم واشتق منها اسم لها (قوله وأسماؤه الله تعالى انما تؤخذ الخ) الرقة والانعطاف اللذان تابعا للمزاج الذى هو كيفية متوسطة حاصل من تفاعل العناصر مستحيلان في حقه تعالى فوجب الرجوع الى التفضل والاحسان اللذين هما من الافعال التي هي الغايات واستعمال الرحمة بمعنى التفضل مجاز مرسل لعلاقة السببية والمسببية محتتمل ان يكون استعاره باعتبار كون كل منهما سبباً لانتفاع المنعم عليه (قوله التي هي انفعالات) المراد من الانفعال ما ليس بفعل فيعم الكيفيات كالقوة وليس المراد منه المعنى الشهور (قوله والرحمن أبلغ من الرحيم لان زيادة البناء الخ) نوقض ذلك بخبر وحاذر وأجيب بان القاعدة كثرية بان ما ذكر لا ينافي ان يقع في البناء الانقضاء زيادة معنى بسبب آخر كالحاق بالامور الجلية (قوله وكبار وكبار) قال في الصحاح كبر بالضم عظم فهو كبير وكبار فاذا أفرط قيل كبير بالتشديد (قوله وعلى الثاني قيل الخ) يمكن ان يقال يارحم الدنيا والآخرة باعتبار الاول لان مجموع نعم الدنيا والآخرة أكثر من نعم الدنيا بل لو قيل باعتبار الاول يارحم الآخرة ورحيم الدنيا لكان حسناً (قوله لا تقدم رحمة الدنيا) أراد ان الرحمن على كل من الاعتبارين المذكورين يضاف الى الدنيا بخلاف الرحيم فانه باحد الاستعمالين مضاف الى الدنيا وبالعبار الآخرة مضاف الى الآخرة والنعم الدنياوية مقدمة على الآخرة فلذا قدم الرحمن (قوله والقياس يقتضى الخ) يعنى ان القياس على نظائره يقتضى الترقى نحو قولهم فلان شجاع باسل وعالم بحري بوجودا فياض لكن التقدم في الوجود يناسب العكس والحاصل ان القياس يقتضى الترقى المذكور



اذالم يكن سبباً نحو يقتضى العكس كقلاو في كون زيادة البناء توجب زيادة المعنى (قوله لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها) في كون هذا معنى الرحمن بحث وانما معناه اللغوي البالغ في الرحمة واما وصوله الى غاية الرحمة ومنتهاه فليس مقتضى وضع اللغة الا ان يقال انه معنى عرفي فتأمل وانما قال المنعم الحقيقي لان غيره تعالى ممنع بالجزا اذا الانعام الذي هو اصال النعمة الى الغير فعل الله تعالى لا غيره (قوله لان من عداه فهو مستعيب بلطفه الخ) كون الشخص في غاية الرحمة ان يكون له مرتبة من الرحمة لا تكون مرتبة من الرحمة فوقها بل يكون هو في أقصى المراتب بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها بل يكون جاه عاجل جميع أنواع الرحمة فلا بد ان تنحصر الرحمة فيه والا لم يكن في آخر المراتب لان حصر الرحمة مرتبة فوق ما ذكر فتأمل فياز من العبارة المذكورة في تعريف الرحمن حصر الرحمة فيه تعالى فيكون في قوله فهو مستعيب بلطفه و برحمته تسامح وتجاوز ونسبة الرحمة الى العبد باعتبار ظهور نعمة الله تعالى على يده (قوله او مزيج رقة الجنسية) أي الرقة المتعلقة بالجنسية فان الغنى اذا رأى الفقير قد يحصل له أي للغنى اضطراب نفساني بمشاهدة عجز الفقير فاذا أعطاه شيئاً حصلت له طمأنينة (قوله ثم انه كالواسطة في ذلك) أي غيره تعالى كالواسطة في اصال النعم وانما قال كالواسطة ولم يقل هو الواسطة لان المتبادر من الواسطة ما يكون فعل الفاعل موقوفا عليه وهو تعالى متعال عن ان يتوقف فعله على شرط واسطة وفيه نظر اذ لا يفهم من عبارته ان اصال النعمة الى الفقير من الله تعالى ويجب بيانه حتى يتم المطلوب سيما ان فيه خلافاً بين الفريقين أهل السنة والمعتزلة كما هو المشهور وليس فباذ كخلاف بينهما ويمكن ادراجه في قوله الى غير ذلك وفيه ترك التصريح بمسئلة الخلافية والتصریح بما ليس فيه خلاف (قوله لان ذات النعم وجودها الخ) صريح في ان ليس وجود النعمة فقط منه تعالى بل وجودها ذاتها أيضاً وهذا فرع كون الماهية مجمعة لتجعل جاعل وهي (٢٠) مسألة خلافية كثر النزاع فيها بين أهل العلوم العقلية قال الشريف العلامة في

شرح المواقف معنى قوله الماهيات ليست مجمعة وانتهى في حد نفسه لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها منه وما سواها لم يعقل هناك جعل اذلا

لتقدم رمة الدنيا ولانه صار كالعلم من حيث انه لا بوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره لان من عداه فهو مستعيب بلطفه وانعامه بر يده جزيل نواب أو جميل ثناء او مزيج رقة الجنسية أو حب المال عن القلب ثم انه كالواسطة في ذلك لان ذات النعم وجودها والقدرة على اصالها والداعية الباعنة عليه والتسكن من الانتفاع بها والقوى التي بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها أحد غيره وألان الرحمن لما دل على جلال النعم وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالنعمته والريفة له وأللمحافظة على رؤس الآي والظاهر انه غير مصروف وان حظر اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤث على فعلي وأفعاله الخاقاله بما هو الغالب في بابه وانما يخص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف أن المستحق لان يستعان به في

مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احدهما مجمعة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور مجامع تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار انه يجعلها متمصة بالوجود أقول فيه نظرا لاننا لنسلم أن جعل الماهية يقتضى جعلها شيئاً آخر فان الجعل على نوعين جعل الشيء وجعل الشيء شيئاً آخر فان الماهيات انفسها أثر الفاعل على ما ذهب اليه الحكماء الاشراقيون وايضاً ما ذكره الشريف العلامة جاري نفس الانصاف بان يقال لا معنى لجعل ذات الانصاف انصافاً وتأثير الفاعل فيه انما هو بجعله شيئاً آخر والزم التسلسل (قوله وألان الرحمن لما دل على جلال النعم الخ) يعني ان هذا ليس مسلك الترقى بل من باب التتميم (قوله وان حظر اختصاصه بالله أن يكون له مؤث على فعلي وأفعاله) لا وجه له ذكر قوله فعلة هنا على ما يظهر بالتأمل الصحيح (قوله الخاقاله بما هو الغالب في بابه) يعني ان الرحمن لما لم يطلق على غيره تعالى لم يكن له مؤث على فعلي ليكون غير منصرف أو على فعلة ان ليكون منصرفاً فوجب الرجوع الى الاصل قبل الاختصاص العارض في حكم بانه غير منصرف الخاقاله بما هو الاعمال الغلب يعني ان الغلب في بابه ان يكون مؤث على فعلي في حكم بان أصل هذه الكلمة ان يكون مؤثها كذلك قبل الاختصاص العارض وقد يقال ان شرط وجود فعلي لتحقيق انتفاء فعلة كما صرح به المحققون فاذا تحقق انتفاء فعلة هنا فالحاجة الى اعتبار الخاقاله بالاعمال الغلب واعتبار كون مؤث في الاصل فعلي والجواب ان هذا الاعتبار لتحقيق عدم فعلة اذ به تبين انتفاؤها (قوله وانما يخص التسمية بهذه الاسماء الخ) لك ان تقول كونه تعالى مولى النعم كلها لا يفهم من بسم الله الرحمن الرحيم وانما يعلم انه تعالى مولى النعم الجلائل والحقائق واما حصر النعم فيه تعالى فلا يفهم اذ ليس فيه ما يدل على الحصر الا ان تثبت بمثل ما ذكرنا ويمكن ان يقال لما دل الرحمن الرحيم على انه مولى النعم جليلها وحقيقها فهو يدل على انه مولى النعم كلها اذ التخصص ببعض

دون بعض ترجيح من غير مرجح وهذا يكتفي في المقامات الخطائية كما صرحوا به في مثل زيد المنطوق ثم لقائل ان يقول مجرد ما ذكر لا يقتضي الانقطاع اليه بالسكينة بل يجب ان يضم الى ما ذكر ان لا مانع له عما يعطيه ولا يقدر غيره على اصال الضر اذ لو كان مانع وجب الترجع الى ذلك المانع لدفع المنع والضرر واذا ثبت انه المعطى للنعمة كما هو لا مانع له ولا ضرر غيره ثبت وجوب الانقطاع اليه بالكلية والاعراض عما سواه ويمكن ان يقال لو فرض ضرر غيره تعالى وتوجه احدى الى ذلك الغير لدفع الضرر فدفعه عنه لكان ذلك الدفع رحمة صادرة عن غيره تعالى فلم تنحصر الرحمة فيه وهو خلاف ما ثبت من الانحصار (قوله والاستعداد به عن غيره) يجوز ان يكون لفظه عن بمعنى البذل كما ورد في الحديث صوي عن أمك ذكره صاحب المغني ويجوز ان يكون ههنا مقدر رأى معرضا عن غيره (قوله الحمد هو الثناء على الجليل الاختياري من نعمة أو غيرها) أطلق الثناء وهو ذكر الجليل ليعلم الاختياري وغيره وخص الحمد عليه وهو الباعث على الحمد بالاختيار ليعتاز عن المدح وقوله من نعمة أي من انعام لان الجليل الصفة الحسنة والنعمة الواصلة من المحمود الى الحمد ليست صفة للمحمود وانما الصفة له الانعام ومن هذا يعلم ان الحمد يكون بالفضائل والقواضل والفضائل هي المزايا الغير المتعدية والقواضل المزايا المتعدية والمراد من الصفة المتعدية الصفة التي اعتبر التأثير في مفهومه كالانعام بخلاف العلم فان وصول الأثر الى الغير غير معتبر في مفهومه وان كان للعلم آثار واصله الى الغير كما لا يخفى على أهل العلم ولك ان تقول يجب في التعريف اعتبار شيئين تركهما المصنف أحدهما المحمود به والثاني كون الثناء يدل على قصد التعظيم اذ لو لم يكن كذلك لم يكن جدا والجواب ان يقال الثناء يدل على الحمد به فإنه ذكر الجليل وكونه على قصد التعظيم مقدر ههنا بقرينة قوله هو الثناء على الجليل لان الثناء الذي باعته الجليل لا يكون الا قصد التعظيم وقد تعلق بهذا المبحث أمور (٢١) ذكرناها في حاشية شرح الموافيق (قوله

مجامع الأمور وهو العبود الحقيقى الذى هو مولى النعم كما عاينها وآجلها لجليلها وحقيرها فيتوجه بشرائره الى جناب القدس ويمسك بحبل التوفيق ويشغل سره بذكره والاستعداد به عن غيره (الجليلة) الحمد هو الثناء على الجليل الاختياري من نعمة أو غيرها والمدح هو الثناء على الجليل مطلقا تقول جدت ز بداعى علمه وكرمه ولا تقول جدته على حسنه بل بمدحه وقيل هما اخوان والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً قال أفادتكم النعماء منى ثلاثة ١ بدي وسانى والضمير المحجبا

وقيل هما اخوان هذا القائل صاحب الكشف وقال الشريف العلامة مراده انهما مترادفان يدل على ذلك قوله فى الفائى الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه

جعل ههنا نقض المدح وهو الذم نقض الحمد وانه قال فى تفسيره قوله تعالى ولكن الله يحب اليكم الايمان ان المدح لا يكون بقول الغير وأول المدح بصاحبه الحمد وأمثاله بدلاتهما على الأفعال الاختيارية الحسنة وقال العلامة التفتازانى المراد من الاخوة انهما مشتركان فى الحروف الاصول مع اتحاداً ومناسبة فى المعنى فوجد كون الحمد والمدح أخوين لا يدل على ترادفهما لكن سوق كلامه ههنا وصرح بكلام الفائى يدل عليه ولذا جعل نقضه الذم أقول على ما ذكره يكون الحكم بالاخوة ههنا قائل الجدوى اذ لا يفهم منه انهما مترادفان وأولاً ما انه يعرف من كلام الفائى وكذا مما قال فى تفسير الآية المذكورة ترادفهما فهو لا يدفع ما ذكرنا من لم يطالع على ذلك لم يعلم المراد من الاخوة ههنا واما ما قاله من ان الذم نقض الحمد فهو ليس بنص فى الترادف لان المراد من النقيض المقابل ولا شك ان الذم مقابل للحمد والمدح وان كانا غير مترادفين ولذا جعل المصنف نقض الحمد الذم مع قصره بعدم الترادف بينهما والحاصل ان المقام مقام تعريف الحمد ولا يكتفى فى التعريف بمثل ما ذكرنا (قوله والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً) كذا وقع فى بعض النسخ أى العطف بالواو وفيه تسامح اذ ليس المراد انه يجب اجتماع الأمور الثلاثة حتى يحصل الشكر بل أراد ان مقابلة النعمة قولاً وشكر وكذا ما قبلها من عمل واعتقاداً وفى بعضها ما هو والصح والمراد من المقابلة المذكورة كون الانعام باعنا عليه فلا يرد عليه ما فى الحواشى من ان القول المقابل للانعام لا يكون شكراً الا اذا كان مبنياً عن تعظيم النعم لمطلقا وسيجيء توضيحه (قوله أفادتكم النعماء منى ثلاثة الخ) قال الشريف العلامة هذا استشهاد بمعنى على ان الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة وبيانه أنه جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه الشكر اذ كان مبنياً عن تعظيم النعم لكونه منفعاً على الشاكر فقوله وكل ما هو المطالع بان الفعل الواقع بازاء النعمة لا يكون شكراً الا اذا كان مبنياً عن تعظيم النعم لكونه منفعاً على الشاكر فقلت المراد من الجزاء عوض النعمة جزاء النعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغيره ليس على اطلاقه بل يجب تقييدها بالوصول الى الشاكر فقلت المراد من الجزاء عوض النعمة الواصلة الى المجازى ٢ بقى شئ وهو ان جزاء النعمة قد لا يكون مبنياً عن تعظيم النعم كما اذا أعطى زيد عمرا شياً ثم بعد ذلك أعطاه عمرو

بازائه شيئاً فهذا جزء النعمة وليس متباعن تعظيم النعم و يمكن ان يقال انه منبئ بشرط ان يعلم كونه جزءاً للنعمة السابقة فهو منبئ في الجملة فتأمل (قوله أشيع النعمة) أى أوفى لها أى أقوى في اشاعتها و اظهارها (قوله وما في آداب الجوارح من الاحتمال) قال الشريفة العلامة لأنه يحتمل خلاف ما قصد به اذ لم يعين له بخلاف النطق فانه ظاهر في نفسه ومعين لما أراده به وضعا أقول الشكر اللساني يحتمل خلاف ما قصد به أيضاً فتأمل و يمكن ان يقال ان آداب الجوارح ليس يحاطق في كونه في مقابلة الانعام بخلاف القول فانه قد يكون نصاً في كونه شكراً وفي مقابلة الانعام فلذا كان رأس الشكر لأنه أدل على الشكر من سائر الانواع كما ان الرأس المشتمل على الوجه أدل على الشخص من سائر الاعضاء قال صاحب الحواشي كأن النبي صلى الله عليه وسلم شبه الشكر بشجرة مائة فمكأن الشجرة مشتملة على أمر خفي به قوامها وصلاحها بصلاحه وهو أصلها الثابت وعلى أمر جلي ظاهر على القريب والبعيد وهو أسها وعلى أمر متوسط منهما كذلك الشكر مشتمل على أمر خفي به قوامه وصلاحه يصلح الشكر وفساده يقسده وهو الاعتقاد وعلى أمر ظاهر على القريب والبعيد وهو القول وعلى أمر متوسط وهو العمل فقال عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر وعلى هذا كان ذكر الشكر استعارة بالكناية واثبات الرأس له استعارة تخيلية فتأمل أقول الوجه الذي ذكره لا يلائم ما في الحديث لان الحديث دل على أن الشكر غير موجود ما لم يحمد الله والمراد أن الشكر السكامل وما هو الظاهر منه غير موجود ولم يدل على أن فساد الاعتقاد يفسد الشكر بل نقول فساد الاعتقاد لا ينافي الشكر لان فساد الاعتقاد أن لا يطاق بقى الواقع وهو لا يفسد الشكر والمنافى للشكر أن يكون الاعتقاد على خلاف القول أو الفعل ثم ان قوله ذكر الشكر استعارة بالكناية اصطلاح جديد لانه ان سلم هذا التشبيه في الحديث وجعل عليه كان الاستعارة بالكناية على مذهب السلف هو الشجرة الغير المذكورة وعلى مذهب صاحب الفتاح هو لفظ الشكر بادعاء الشجرة لها وعلى (٢٢) مذهب صاحب التلخيص هو التشبيه المضمّر في النفس وليس ذلك الشكر استعارة

بالكناية على مذهب من للذهاب المذكورة وان قيل المراد من ذكر الشكر لفظ الشكر حتى يمكن حمله على مذهب صاحب الفتاح

فهو أعم منهما من وجه وأخص من آخر ولما كان الحمد من شعب الشكر أشيع للنعمة وأدل على مكانها خلفاء الاعتقاد وما في آداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده \* والتم تقبض الحمد والكفران تقبض الشكر ورفع به بالابتداء وخبره لله وأصله النصب وقد قرئ به وإنما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد

فلما لا يصح على مذهب جعل اثبات الرأس له استعارة تخيلية كما ظهر من كلامه فتأمل (قوله التم تقبض الحمد) أى وثبانه ضده كما أن الكفران تقبض الشكر (قوله ليدل على عموم الحمد) أى ليدل على أن جميع أفراد الحمد له تعالى أى مما اختصت به تعالى لان الحمد كما قال الثناء على الجليل الاختيارى أى الصادر من المحمود بالاختيار ولا يصدر فعل بالاختيار عن غير الله تعالى اذ ليس للعبد تأثير وتقدر جد غيره في الحقيقة مجاز واعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون المراد من الجليل الاختيارى ما يحصل بالاختيار أعم من أن يكون بالتأثير أو بالكسب فيشمل ما يحصل باختيار العبد أى بكسبه لأن يكون بتأثيره وإيجاده فلا يلزم اختصاص جميع المحامد بالله تعالى حقيقة وقال بعض العلماء عرف اللغة جرى في معظم الافعال باسنادها الى المكتسب لها ولذلك كان اطلاق المصلى وأمثاله على العبد حقيقة عرفية لكن المعتبر في الحمد هو الاختيار لا الاكساب فلا يلزم أن يكون اطلاق الحمد على ما يتلقى بالعبد حقيقة أقول فيه مامر وهو أنه لم لا يجوز أن يكون المراد من الجليل المعتبر في الحمد ما تلقى فيشمل ما تلقى باختيار العبد وكسبه بالتأثيره وخلقه لا بد لنفيه من دليل ويمكن أن يقال الدليل على كون الاختيار المعتبر في الحمد الاختيار بمعنى الخلق لا بالكسب أنه لو لم يكن الاختيار بمعنى الخلق لم يكن جميع أفراد الحمد محتضاه تعالى حقيقة لكن الاختصاص مفهوم من القرآن والحديث مثل قوله تعالى له الملك وله الجداد الظاهر الاختصاص حقيقة ولاداعي الى التأويل وإنما كان العدول الى الرفع الدال على أن عموم الحمد له تعالى اذ لو نصب لكان مفعولاً مطلقاً بتقدير أجد مثله فيفيد اختصاص حمد خاص به تعالى وهو أجد المتكامل به فتأمل والاولى أن يقال المراد من العموم العموم بحسب الازمنة أى الحمد في كل زمان أى على الدوام وهو الذى اشتهر بينهم من أن الجملة الاسمية تدل على الدوام والاثبات فيكون العموم المذكور مستفاداً من الجملة الاسمية واختصاصه به تعالى مستفاد من معنى الحمد كما قلنا وقال صاحب الحواشي فان قلت ماذا يمنع العموم على تقدير النصب قلت لما كان الحمد على تقدير النصب مفعولاً مطلقاً قانونياً لا كيدياً لكونه مدلولاً معرفاً باللام أز يدعى مدلول الفعل ولا عدد يالعدم دلالة على العدد والمرة فيدل له المحالة على نوع الحمد لا عمومها أقول لا يكتفى في النوعية كونه معرفاً باللام بل لابد من اثبات أنها ليست للجنس بل للعهد حتى يكون نوعاً قال الرضى معنى النوع المصدر



الموصوف بهذا يكون اذا كان اللام من الحمد العهد دون الجنس فتأمل (قوله وثباته) أى دوامه من غير اعتبار التجدد ووجه دلالة الاسمية على الدوام أنه لما كانت الاسمية تدل على مطلق الثبوت من غير تقييد بزمان فتخصيصه بزمان معين دون آخر تخصيص من غير تخصص ومثل هذا يعتبر في المقامات الخطابية الظنية كاصّر جوابه فان قيل انهم صرحوا بان الفعل المضارع قد يقصدون به الاستمرار والدوام التجددى فاذا نصب وقدّر الفعل المضارع يمكن أن يقصد به الاستمرار والدوام التجددى فما الباعث على العدول الى الرفع والحال أن المقصود وهو كون الحمد لله تعالى دائماً يحصل بالنصب قلت المقصود من الجلة الاسمية الدوام بالنظر الى الازمنة واذانصب فدلالته على الاستمرار التجددى يكون بالنظر الى المستقبل على ما هو الظاهر من كلام الشرىف العلامة حيث قال قد يقصد بالمضارع الاستمرار على سبيل التقضى شيئاً فشيئاً بحسب المقامات ووجه المناسبة أن الزمان المستقبل مستمر متجدد شيئاً فشيئاً فتناسب أن يراد بالفعل الدال عليه معنى على نحوه اه كلامه فتدبره لك أن تقول ليس المراد مطلق الدوام بل هو مع الاستقرار وعدم اعتبار التجدد فان قيل ينبغي إبقاء الحمد على النصب ليكون الدال على الجلة الفعلية التي تدل على حدوث الحمد وتجده مستمر وهو يدل على تجدد النعم اه كما قلنا الدلالة على دوام النعمة في جميع الازمنة أولى من الدلالة على استمرار تجدد النعمة المختصة ببعض الازمنة مع أن النعمة الدائمة مستزمنة للمتجددة وهي الانتفاع بها زماناً بعد زمان وأما النعمة المتجددة فلا تستلزم النعمة الدائمة فتأمل (قوله دون تجده وحدثه) الظاهر أنه عطف تفسيرى لان الفعل مطلقاً يدل على التجدد بمعنى الحدوث وأما دلالة على التجدد بمعنى التقضى شيئاً فشيئاً بحيث ينقضى جزؤه بوجود آخر فليس الفعل من حيث هو فعل يدل على ذلك وإنما يستفاد من بعض الافعال الذى يكون مصدره لا يحصل الا بالتدرىج (قوله والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى) قال الشرىف العلامة في حاشية الكشف تحقيق الكلام ههنا ان التعريف مطلقاً هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود أى معلوم معين حاضر في ذهن السامع يرشدك الى ذلك ما فسر به من ان معناه الاشارة الى ما يعرفه كل أحد من ان الحمد ماهو وما صرح به ابن الحاجب في إيضاح الفصل من ان زيدا موضوع لمعهودين المتكلم والمخاطب ومن (٢٣) ان غلام زيد لمعهود بينهما بحسب تلك النسبة المخصوصة وما

وثباته دون تجده وحدثه وهو من المصادر التي تنصب بأفعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرف كل أحد ان الحمد ماهو أو للاستغراق

ومخاطبك والتكرار ما لا يعرفه وما أجعوا عليه من ان الصلة بحسب ان تكون معلومة الاثبات للسامع أقول لا يفهم من كلام الكشف الا ان اللام اشارة الى ما يعلمه كل أحد أى الاشارة الى المفهوم يعرفه كل أحد وهو مفهوم الحدوث لا يلزم من هذا ان تكون الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود فان في كل لفظ يعلم المخاطب معناه نكرة كانت أو معرفة اشارة الى أمر معلوم للمخاطب وقد صرح العلامة في حاشية المطول بان كل لفظ فهو اشارة الى ما ثبت في ذهن المخاطب ان ذلك اللفظ موضوع له وكلام الكشف والمصنف اذا جعل على ما هو الظاهر منهما لا يكون مرضياً لان في كلامهما تفسير التعريف بما هو مشترك بين المعرفة والتكرار يمكن ان يقال لما كان في اللفظ مع قطع النظر عن اللام اشارة الى أمر معلوم للمخاطب فاذا دخل اللام عليه للاشارة الى هذا المعنى يكون ضائعاً فيجب ان يكون اللام للاشارة الى كونه معهوداً معلوماً فيجب حمل عبارة الكشف ومن تبعه على ما ذكرنا بتقدير الخفية بان يقال معنى التعريف في الحمد الاشارة الى ما يعرفه كل أحد من ان معنى الحمد ماهو من حيث يعرفه كل أحد وما كلام ابن الحاجب فيه انه يفيد ان زيدا موضوع لمعهود معين في نفس الامر ولا يفيد ان فيه اشارة الى كونه معهوداً وكيف والمفهوم من لفظ زيد هو الذات المشخصة المعينة لذلك الذات مع كونها معينة أى مع العلم بانصافها بالاعتين الأبرى ان الآباء يسمون أبناءهم باسماء ولا يقصدون ان أسماءهم موضوعة لتواترهم مع الاشارة الى كونها معلومة معهودة والظاهر ان اسم الاشارة يقصد به ذات محسوسة ولا يقصد به الاشارة الى كونها أمراً معلوماً واعلم انه يفهم بمقال الرضى ان المعرفة ما أشير به الى خارج مختص اشارة وضعية فقيد الخارج لخروج بعض التكرارات والمراد بالخارج الخارج عن ذهن المخاطب لان كل لفظ فهو اشارة الى أمر ذهني وهو مفهومه المعلوم للمخاطب فاذا أشير باللام الى مجرد المعنى الحاضر في ذهن المخاطب من غير اعتبار حصوله في الخارج كان نكرة وتعرفه يكون لفظياً وبقي الاختصاص بخارج الضمائر الراجعة الى نكرة غير مخصوصة فان تلك الضمائر تكرر وتقييد الاشارة بالوضع ليخرج مثل رجل في جاء في رجل اذا عرفه المخاطب فان الاشارة في مثله ليست اشارة وضعية فان قيل يراد عليه ان المعرفة بلام الجنس ليس فيه اشارة الى خارج مختص بل الى ما في ذهن المخاطب كالحمد في الجملة فليز ان يكون نكرة وهو خلاف ما صرح به صاحب الكشف بل التزمه من ان الجملي بلام الجنس معرفة وتلك أى لاجل

ذكرة بعض الادباء من ان المعرفة ما تعرفه

خروج المحلى بلام الجنس عن المعرفة على ما ذكرنا داخل الرضى المعروف بلام العهد في المعرفة ولم يذكر سائر أقسام اللام فقال فيدخل فيه أى في حد المعرفة الضمائر اذا عادت الى نكرة مخصوصة والمعرف بلام العهد وان كان العهد نكرة اذا كان مخصوصا فنقول انه قال تبين بما ذكرنا ان قول المنصف في نحو قولك اشرب الماء واشتر اللحم وقوله تعالى ان يأكل الذئب ان اللام اشارة الى ما في ذهن المخاطب من ماهية اللحم والماء والذئب ليس بشئ لان هذه القائمة يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالخبر ان التعريف في مثله لفظي كان العلمية في اسامة لفظية فعلم بما ذكره ان المحلى بلام الجنس نكرة وان ما ذكره من انه معرف صحيح ان كان مرادهم التعريف اللفظي وان قيل ان المعروف بلام الجنس كالرجل يشار به الى الماهية الخارجية لوجودها في الخارج المتصفة بكونها معلومة فتكون معرفة قلنا فكذلك اسم الجنس كرجل موضوع يشار به الى امر خارجي معلوم قلنا ان يكون معرفة ثم ان مثل ما ذكر في المحلى بلام الجنس يمكن ان يقال في الضمائر الراجعة الى النكرات الغير المختصة فتكون معارف فلاحاجة الى جعلها انكرات فتأمل في هذا المقام يتضح لك ما يتعلق بالمراد واعلم ان الشر يف العلامة صرح بان كون اللام للجنس أولى من كونه للاستغراق واستدل عليه بان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلاحاجة في تأدية المقصود الذي هو ثبوت الجدلته تعالى وانتفاؤه عن غيره الى ملاحظة الشمول والاطاعة يستعان فيه بالقرائن الخارجية بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص جميع الافراد ثابتا بطريق البرهان فيكون أقوى من اثباته ابتداء أقول فيه بحث لانه اذا كان اللام للاستغراق كان اختصاص الجنس ثابتا بطريق الدليل أيضا لأنه يلزم من اختصاص جميع الافراد اختصاص الجنس غاية الامر ان الاستدلال باختصاص الجنس على اختصاص الافراد طريق البرهان لانه استدلال من الكل على الجزئي واما العكس فطريق الاستقراء لانه استدلال من الجزئي على الكل ويمكن ان يقال في طريق البرهان ايماء الى ان حقيقة الحد تقتضي الاختصاص دون الطريق الآخر ثم انه لا يمكن الاستدلال على اختصاص جميع الافراد الابعاد العلم باختصاص الجنس لانه استدلال هكذا جميع افراد الحد مختصة به تعالى لان كلامها ثناء على الجليل الاختيارى والثناء على الجليل (٢٤) الاختيارى مختص بالله تعالى وما ذكرنا يعلم ان استناد اختيار كون اللام للجنس

على كونه للاستغراق  
الى ما ذكره الأولى من

استناده الى ما ذكره العلامة ثم قال فان قلت كيف يصح على مذهبه تخصيص جنس

تعالى

المجده تعالى قلت صح ذلك بناء على ان أفعالهم الحسنة التي يستحقون بها الحمد عندهم انما هي بمكين الله تعالى واقداره عليها فمن هذا الوجه يمكن جعل ذلك راجعا اليه تعالى أقول فيه بحث فان الحمد على ما عرفته يتعلق بالبعد حقيقة لانه فاعل للجميل بالاختيار على مذهبه وكون قسره وتمكنه من الفعل من الله تعالى لا ينفى تعلق الحمد بالبعد حقيقة قال صاحب الحواشي وقع في الحواشي الشريفة ان التعريف يقصده معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فيقصد بها الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معيناً في نفسه وحينئذ نقول اللام اذا دخلت على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فردا كانت أو افراداً مذكورة تحقيقاً أو تقديراً تسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي واما ان يشار بها الى المسماه وتسمى لام الجنس فان قصد المسمى من حيث هو كافي التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة تسمى اللام حينئذ لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي وان قصد المسمى من حيث هو في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة في ضمنها فاما ان يقصد اليه من حيث هو في ضمن جميع الافراد كافي المقام الخطابي اعلم ان المقصود ان يقصد الى بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح وتسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضاف الى نكرة أو بعضها كافي المقام الاستدلال وتسمى لام العهد الذهني كقولك ادخل السوق حيث لا عهد مفقوداه مؤدى النكرة ولذلك يجري عليها أحكامها وفيه بحث اما أولافلان الحكم بان اشارة بلام العهد الى فرد من المسمى لانه اشارة الى المسمى وقصد من حيث انه في ضمن الفرد والاشارة بلام الاستغراق وبلام العهد الذهني الى المسمى وقصد من حيث انه في ضمن الفرد لانه اشارة الى الفرد مع ان الحكم في كلا الصورتين على الفرد ويسرى اليه تحكم ظاهر واما ثانياً فلانك كما تشير في قولك جاء في رجل والرجل كذا الى الرجل الموصوف بالجبهة لاني الرجل مطلقاً فلذلك ذهبوا الى انها للعهد ويشار بها الى حصة معينة منه كذلك تشير باللام في قولك الرجل خير من المرأة والرجل كذا الى الرجل الموصوف بالخيرية لاني الرجل مطلقاً والفرق بينهما تحكم وحينئذ نقول هذه اللام ليست للعهد اذ ليست الاشارة بها الى حصة وليست بلام الجنس اذ المقصد بها ليس الى المسمى ولا العهد الذهني والاستغراق اذ المقصد بها ليس الى الافراد فيكون التقسيم المذكور غير

حاصر الان يتكشف ويقال أراد بقصد المسمى من حيث هو ان يقصد المسمى لا في ضمن الفرد بقدر يتنقلا بالمقابلة أقول فيه نظر أما أولا فلان الفرق ان الفرد في العهد الخارجى معلوم متميز عند العقل بوجه مذكور فيحسن ان يجعل الإشارة اليه معنى التعريف العهدى وأما الفرد في صورة العهد الدهنى وكذا الاستغراق في غير معلوم مما ذكر فاعل الفرق بينهما لذلك وأما ثانيا فلان الحكم في قول القائل والرجل كذا على حقيقة الرجل ولا نسلم ان الحكم عليه مع وصف الخير به اذ لا حاجة الى اعتبار وصف الخير به في الحكم عليه بخلاف جاء في رجل والرجل كذا فإنه لا بد من اعتبار وصفه بالحيطة اذ لو لم يعتبر لم نعلم ان الحكم المذكور عليه ولو سلم انه حكم الرجل الموصوف بالخيرة فنقول ان الوصف مقدر ههنا بقدرته السابق فتقدير الكلام ان الرجل الخير كذا فيكون اللام في الرجل للجنس ثم قال الظاهر على ما رأى ان لام الجنس يدل على ان مدخوله معلوم بوجه وضع المعنى بهذا الوجه ولام العهد يدل على انه معلوم بوجه آخر أقول ان كان المختار عنده ان لام العهد الدهنى والاستغراق يدلان على ان مدخوله معلوم بوجه آخر بالظن لم يكن ما ذكر مفيدا في الفرق بينهما وبين لام العهد الخارجى مع ان المقام مقام الفرق بين الاقسام الاربعة وان كان المختار عنده ان اللام في القسمين المذكورين يدل على الجنس فقط وكونه في ضمن الفرد مفهوما من القرينة وأما لام العهد فهو يدل بنفسه على ان الجنس معلوم بوجه آخر أى بوجه كونه في ضمن فرد معين وهذا المعنى هو الظاهر من كلامه فهو بعينه مؤدى لكلام العلامة (قوله) (والتعريف فيه للجنس) الى قوله ولا الاستغراق اذ الحذف في الحقيقة كماله ظاهر هذه العبارة يدل على ان حمل اللام على الجنس والاستغراق متساويان وقد صرح صاحب الكشف بان اللام للجنس والجل على الاستغراق وهم وعرفت ان مقاله هو الاولى ولا يخفى ان قوله اذ الحذف في الحقيقة كماله يصلح دليلا على الجنس والاستغراق (قوله) اذ ما من خير الا وهو موليه بواسطة أو بغير واسطة) فان قلت بل هو موليه بغير واسطة مطلقا اذ هو الفاعل المستقل في جميع أفعاله من غير احتياج الى واسطة قلنا المراد من الواسطة ما اتصل اليه النعمة أولا ثم تنقل منه الى (٢٥) غيره وليس المراد الواسطة في التأثير

أى ما يتوقف التأثير عليه حتى يلزم ما ذكر وههنا كلام آخر يعرف بالتأمل (قوله) وفيه

تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وفيه اشعار بأنه تعالى حي قادر مبدع عالم اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شأنه وقرئ الحمد لله باتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معاملة كلمة واحدة (رب العالمين) الرب في الاصل مصدر بمعنى التربة وهى تبليغ الشيء الى كماله

(٤ - (بيضاوى) - اول) اشعار) الظاهر ان معناه ان في اختصاص جميع الحماد به تعالى اشعار بأنه تعالى متصف بما ذكره وفيه شيآن أحدهما انه لا حاجة في ذلك الى اختصاص جميع الحماد به بل تعلق الحمد به يدل على ذلك والثاني ان الاحسن ان يقال فهو يستلزم كونه تعالى متصفا بالصفات المذكورة وأما كان مستلزما لما قلنا من ان الحمد لا يتبعاق بالافعال المختار وهو لا بد ان يكون حيا عالما قادرا مرادوا يمكن ان يقال في دفع الاول مراده اذ فيه اشعار بكونه تعالى حيا قادرا على كل شئ مراد بالعبارة أى بالكل لان من له جميع الحماد فهو موجود لكل نعمة وكل ومن كان كذلك يجب ان يكون متصفا بما ذكر (قوله تنزيلا) يعنى ان هذا النحو من الاتباع يجرى في كلمة واحدة بناء على ان حرفين متصلين من كلمة صار من شدة الاتصال حكمهما واحد فيجرب على أحدهما حكم الآخر فيكون اجزاء هذا الحكم في كلمتين بناء على جعلهما بمائة منزلة كلمة واحدة وبعبارة المصنف أحسن من عبارة الكشف حيث قال قرأ الحسن البصرى الحمد لله بكسر الدال لاتباعها اللام وقرأ ابراهيم ابن أنى عيلة الحمد لله بضم اللام لاتباعها الدال والذي جسرهما على ذلك الاتباع وأما يكون في كلمة واحدة فنزلا للكلمتين منزلة كلمة وأما قلنا انها أحسن لاشعار بعبارة الكشف بان قراءتهما نشأت من متابعة أحكام اللغة والسلف، برؤن عن كل ذلك صرح به الشريف العلامة وغيره من المحققين (قوله الرب في الاصل بمعنى التربة الخ) قال صاحب الحواشى يمكن ان يجعل الرب ههنا من التربة ويمكن ان يجعل بمعنى المالك ولكل وجه يرجح ويمكن الجل عليه ما عند من جوز مثل ذلك فان جل على الاول أفاذ قوله مالك يوم الدين معنى جديد بخلاف ما أذجل على الثاني فان مالك العالمين مشتمل على مالك يوم الدين وان جل على الثاني كان تخصيصا بعد تعميم فيفيد زيادة الأهتمام بتلك الصفة وهى كونه تعالى مالك يوم الدين وبعبارة المصنف تحتمل الوجهين واختار صاحب الكشف الثاني نظرا الى قوة الأهتمام وقد نقل في هذا المقام ان الرب من التربة وفي قوله «ما غرتك» بربك الكريم الذى خلقك فسويك فعدلك في أى صورة ما شاء ربك هان من له شرب من البلاغة لا يخفى عليه ان اجزاء هذه الاوصاف لا لاشارة الى ان الرب مستجمع لهذه الصفات أقول فيه نظر لانه ان أراد ان اجزاء هذه الاوصاف على الرب أى الله تعالى الى الإشارة الى انه تعالى مستجمع لهذه الصفات فهذا لا يختص



بأن له شرب من البلغة بل كل من يفهم الكلام يعلم من هذه الصفات أنه تعالى متصف بها وإن أراد أنه لا لشعار إلى أن معنى الرب يقتضي أن يكون الموصوف جامعاً لهذه الصفات فهذا ممنوع بل الظاهر من اجزاء الصفات المذكورة أن ليس في لفظ الرب اشعار بذلك والالم يحتاج إلى اجرائها وفيه ما فيه (قوله وصفه بالمبالغة) يمكن أن يقال أنه وصف بحسب الظاهر والتقدير ذو ترية العالمين لأن المصدر لا يحمل على الذات جل المواطاة فإن قيل إذا قدرت هذه التفت المبالغة المقصودة قلت هذا الجمل لما كان بحسب الظاهر محل المصدر موطأاً فأد المبالغة وإن كان ذو مقدر كما قالوا على مراتب التشبيه في المبالغة حذف وجهه وأداته فقط وأمع حذف المشبه وذلك لأن القوة ما بعموم وجه الشبه من حيث الظاهر أو بأجزاء المشبه به على المشبه بأنه هو ونظر إلى الظاهر كذا في الطول وغيره لكن نقل في باب المجاز العقلي عن الشيخ عبد القاهر أن قول الشاعر إنما هي أقبال وإدبار من المجاز العقلي فإن الشاعر لم يرد بالأقبال والإدبار غير معانها حتى يكون المجاز في السكامة وإنما المجاز في أن جعلها لكثرة ما تقبل وتدبر كأنها تجمعت من الأقبال والإدبار وليس أيضاً على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وإن كانوا يذهبون منه أنه لو قلنا تدبر إنما هي ذات أقبال وإدبار أقصدنا الشعر على أنفسنا ونحن نألي شيء مغسول وكلام عامي مردول انتهى وهذا يدل على جواز أن يبقى الرب على المعنى المصدرى من غير تقدير شرعي فلي تأمل (قوله المقيداً) يعني أن الرب لا يطلق من غير قيد الإضافة إلى الله تعالى غالباً واطلاقة على غيره نادرة كما صرح به العلامة التفتازاني والسرفيه اشعار بأنه تعالى رب لكل شيء فإن عدم الإضافة إلى المربوب المخصوص للاشعار بعدم اختصاص كونه بالشيء دون شيء كما قالوا في حذف المفعول أنه لا لشعار بالعموم وذهاب السامع كل مذهبه واعلم أنه علم بما ذكرناه يجوز إطلاق الرب مقيداً على غير الله وقال الطبري يرد ما رواه الشيخان البخاري ومسلم عن أبي هريرة مرفوعاً لا يقل أحدكم أظمر بك أرض بك أسقر بك ولا يقل أحدكم ربى وليلق سدي ومولاً وأما قول يوسف عليه الصلاة والسلام فهو ملحق بقوله تعالى خذ والسجدة في الاختصاص بزمانه انتهى وأوجب بأن ما ورد في الحديث (٢٦) دليل على المنع الشرعي والكلام في الإطلاق اللغوي

على أنه يمكن أن يقال  
 ورد المنع الشرعي في  
 موضع توهم كونه عاماً  
 قيل أما الأول فمستخيف  
 شيئاً فشيئاً ثم وصفه بالمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من رب به رب به فهو رب كقولك  
 ثم يتم فهو ثم سمي به المالك لأنه يحفظ ما يملكه ورب به ولا يطلق على غيره تعالى المقيداً  
 كقوله \* أرجع إلى ربك \* والعالم اسم لما يعلم به كالتام والقالب غلب فيما يعلم به الصانع

لأنه في الجاهلية أطلق على غيره مطلقاً واللغة لأناني عن ذلك فالكلام في الاطلاقات  
 الدينية وأما الثاني فالتجاسر على أمثال هذه التأويلات من غير التثبت بنص آخر من عدم المبالاة بمتابعة النصوص أقول يمكن أن يقال  
 أنه في اللغة لا يطلق على غيره تعالى مطلقاً لأنادرا وهو المراد كما علم من كلام الصحاح وتصریح العلامة التفتازاني وأما التأويل المذكور  
 فالباست عليه ما رجع في كلام يوسف أرجع إلى ربك فإن شرع من قبلنا شرع لنا لا إذا ورد ما يقطع بالتخالف واعلم أن ما قلنا احتمال  
 لكن ظاهر الحديث المجمع فالعمل به أولى وأجدر فتأمل قوله قال الشريف العلامه وأما لفظ الأرباب فثبت لم يطلق على الله  
 وحده جاز تقييده بالإضافة كقوله رب الأرباب وجزاء لافقه كما في قولك أرباب متفرقون أقول عبارته تدل على أن  
 الأرباب في قوله رب الأرباب مقيد بالإضافة وليس كذلك بل الرب المضاف إلى الأرباب مقيد بالإضافة إذ المضاف إليه قيد المضاف  
 لا مقيد به إلا أن براد من التقييد بالإضافة كونه مضافاً إليه وقال صاحب الحواشي لما كان معنى الرب في الأصل غير مختص به تعالى  
 جمع بالمعنى العام على الأرباب ثم عرض لأن يخص به تعالى وكأن الجمعية مقدمة على التخصيص أقول هذا نكتة مستغنى عنه بل  
 منظور فيه الأول أن يقال أن اختصاص الرب به تعالى مشروط بما إذا كان باقياً على صيغة الأفراد وأما في ضمن صيغة الجمع  
 فيجوز إطلاقه على غيره أيضاً (قوله والعالم اسم لما يعلم به وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض) إلى قوله اسم وضع لنزوى العلم  
 من الملائكة والثقلين قال صاحب الكشف العالم اسم لنزوى العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الأجسام  
 والاعراض ولا يخفى أن هذا يدل على أن المعنى الراجح هو الأول على عكس عبارة المصنف وما ذهب إليه المصنف أولى لعمومه  
 قال الشريف العلامة بمدان ذكر أن العالم اسم مطلق على كل جنس من أجناس ما يعلم به الخالق لا على كل فرد منهم لا يقال إذا  
 لم يطلق على فرد الجنس المسمى به كأمير فإذا عرف باللام امتنع استغراقه لأفراد جنس واحد فإن اللفظ المفرد إنما يستغرق أفراداً  
 يطلق على كل منها وكذا إذا جمع وعرف لم يتناول إلا الأجناس التي يطلق عليها دون أفرادها لا نقول لما كان العالم مطلقاً على الجنس  
 بأسره نزل منزلة الجمع فإن الجمع إذا عرف استغرق أحاد مفردة وإن لم يكن صادقاً عليها أقول لا نسلم أن العالم لم يطلق على فرد من

فأراد المجلس المسمى به بل صرح بعض العلماء بجواز الإطلاق وعبرة الكشف لاتدل على المنع من الإطلاق بل لشعر بالجواز فان قوله العالم اسم لذى العلم من الملائكة والتقلين ليس المراد منه أنه موضوع لمجموع الملائكة والتقلين وهو ظاهر بل معناه أنه موضوع لكل ذى علم بما ذكر فصيح إطلاقه على كل واحد وكذا قوله بكل ما يعلم به الخالق اذ الظاهر أن المراد كل فرد مما يعلم به الخالق عالم وأما قوله يشمل كل جنس مسمى به فإرادته أفراد كل جنس كما صرح به الشريف العلامة قال صاحب الصحاح العالم الخالق وهذا يدل على أن كل خالق أى مخلوق عالم يؤيد ما ذكرناه ماسيجىء فى الكتاب من أن كل واحد من الناس عالم (قوله كل ماسواه من الجواهر والاعراض) هذا التبيين لاخراج صفاته تعالى فإنها ماسوى الله تعالى أى ذاته مع أنها ليست داخلية فى العالم ويمكن أن يقال المراد ماسوى ذاته وصفاته تعالى فتقوله من الجواهر والاعراض مجرد بيان ولك أن تقول الامور والحاصلة فى الأذهان داخلية فى ماسوى الله تعالى مع أنها ليست بجواهر ولا اعراض لانها صفات للموجود فى الاعيان والجواب أن المراد من العالم موجود سوى ذاته تعالى وصفاته والامور والعقلية ليست بموجودة أصلاً عند كثر المتكلمين وأما القائل بالوجود الدئنى فلهذا جعلها من الاعراض فتأمل (قوله فانها لا مكانها الخ) قيل أى الجواهر والاعراض باعتبار الرجوع الى كل منهما من غير ملاحظة لفظ الشكل والافالظاهر التذكير يرجع الى كل ماسواه أو التثنية يرجع الى الجواهر والاعراض أقول فيه نظر ويمكن أن يقال انه راجع الى الامور المذكورة باعتبار أن الجواهر والاعراض أمور متعددة (قوله وهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها) هذا رد على من قال ان الممكن لا يحتاج الى الفاعل الحدوثه (٢٧) فإذا حدث يحصل له الاستغناء وتوضيحه

أن يقال لما كان تعالى رب العالمين أى متصفاته وب لما اتصف بصفة العالمية فالظاهر أنه مادامت هذه الصفة باقية لشيء كان الله تعالى ربه له لكن العالم مادام موجود لا ينفك عن صفة العالمية فلا ينفك من الاحتياج وكيف لا يحتاج والعالم فى أى زمان من الأزمنة ليس وجوده

تعالى وهو كل ماسواه من الجواهر والاعراض فانها لا مكانها ولا تقتلها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده وانما جمعه يشمل ما تحته من الاجناس المختلفة وغلب العقلاء منهم فمعه بالياء والنون كسائر أوصافهم وقيل اسم وضع لذى العلم من الملائكة والتقلين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع وقيل عني به الناس ههنا فان كل واحد منهم عالم من حيث أنه يشتمل على نظائر ما فى العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلمها الصانع كما يعلم بما يدعه فى العالم الكبير ولذلك سوى بين النظر فيهما وقال تعالى \* وفى أنفسكم أفلا تبصرون \* وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح أو النداء أو بالفعل الذى دل عليه المدح وفيه دليل على أن الممكنات كاهى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها (الرحن الرحيم) كرره للتعليل على ما سنده (مالك يوم الدين) قراءة عاصم والكسافى ويعقوب وبعضه قوله تعالى \* يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والامر يومئذ لله \* وقرأ الباقون ملك وهو المختار لانه قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى \* لمن الملك اليوم

من ذاته فيكون من غيره سواء حال الحدوث أو بعده ولو اقتضت ذات الممكن البقاء لكان باقياً دائماً فان قيل ذاته تقتضى البقاء مالم يرد الفاعل المختار عدمه فإذا أراد عدمه انعدم قلنا فيكون الوجود أولى بالممكن من العدم وقد ثبت خلافه فى موضعه وههنا بحث لا يليق بإرادته فى هذا الموضع قيل هذه الاشياء الممكنة التى هى آثار الواجب تدل على وجوده أى الواجب تعالى دلالة وجود الأثر على وجود المؤثر الذى هو بديهى أولى بدركه العوام والصبان كما قال الأعرافى أسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لاتدل على الملك القدير أقول لا نسلم أن دلالة الأثر على المؤثر وكذا وجوده بديهى بل نظرى فانه يستدل بإمكان الأثر على وجود المؤثر وان سلمنا بداهته فلا نسلم أنه أولى وإدراك العوام والصبان لا يدل على أوليته وان سلمنا أن الأثر يدل على المؤثر دلالة بديهية أولية فلا نسلم أنه يدل على وجود الواجب بالأولية بل يحتاج اثبات الواجب الى ابطال الدور والتسلسل كباين فى موضعه (قوله ولذلك سوى بين النظر فيهما) أى بين العالم الكبير والعالم الصغير وقال الله تعالى وفى أنفسكم أى وتسوية النظر فى مثل قوله تعالى سترهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم (قوله الباقون ملك وهو المختار الخ) ان قيل اذا كان هو المختار فلم ورد مالك الملك ولم يرد ملك الملك قلت لأن من كان مالك الملك أى السلطنة والحكم فلا بد أن يكون ملكاً فعلم من كونه مالك الملك كونه ملكاً مع شئ آخر هو كونه ماله كاله يعطى الملك لمن أراد وينزع عن أراد قيل وزعمى ان اختيارنا لامتداده فإما هو مشترك مع الله تعالى وانما قال صاحب الكشف ذلك بناء على اعتقاده الفاسد من أنهم أخذوا ذلك بحسب آرائهم وطباعهم فى العربة وتبعه غيره أقول غرض صاحب الكشف ومن تبعه من كون الملك مختاراً أن قراءة ملك أولى من قراءة مالك للدلالة التى ذكرها

وان كان كل من القراءتين منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق المتواتر ولا يخفى أن ما ذكره يصلح أن يكون مرجحاً لقراءة مالك على ملك وليس بناؤه على اعتقاد فاسد وهو أن القراءة مبناها على الرأي والطبع دون الرواية (قوله) ولمافيه من التعظيم قال الشريف العلامة لأن ماتحت حيطه الملك من حيث أنه ملك أكثر مما تحت حيطه المالك من حيث أنه ملك فإن الشخص بوصف بالمالكية نظراً إلى أقل قليل ولا يوصف بالمالكية الانظر إلى الأكثر كثير وأيضاً الملك أقدر على ما يريد من متصرفاته وأكثر تصرفاتها وسياسة لها وأقوى استيلاء عليها من المالك في مملوكاته ولا يتدح في الأول أنه يقال مالك الدواب والانعام ولا يقال ملكها إذ ليس ذلك لأن احاطته قاصرة بل من حيث أن الملك يصف عرفاً إلى ما ينفذه في التصرف بالأمر والنهي واعترض صاحب الحواشي بأنه إن أراد بقوله الملك يضاف عرفاً إلى ما ينفذه في الأمر والنهي حصر اضافته إلى القابل للأمر والنهي فهو غير مسلم إذ كثيراً ما يضاف إلى المدينة وهي غير قابلة طمأ وإن لم يرد الحصر لا يكون ذلك مانعاً من صحة اضافته إلى الدواب والانعام وقد جعله مانعاً عنه أقول مراد العلامة أنه لا يضاف الملك إلا إلى القابل للأمر والنهي لفظاً أو تقديرًا وملك الدواب ممنوع عرفاً إذا لم يقدر شيء يكون هو مضافاً إليه قابلاً للأمر والنهي وأما إذا قدر بأن يقال تقديره ملك أصحاب الدواب فلم يكن في الحقيقة إضافة الملك إلى الدواب والانعام وكذلك المدينة مقدر ملك أهل المدينة فسقط الاعتراض (قوله) المالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف يشاء (الح) لك أن تقول يلزم على هذا أن يكون ملك يوم الدين أبغ في المعنى لأن معناه المتصرف في مملوكاته كيف شاء والملك هو المتصرف بالأمر والنهي والأول يفيد التصرف مطلقاً والثاني يفيد تصرفاً خاصاً وهو الأمر والنهي وتفسير المالك بما ذكر غير مذكور في الكشف بل هو من زوائد المصنف والذي ذكر في الكشف يفيد عكس ما ذكره المصنف فإنه قال الملك بالضم يعم والملك بالكسر يخص وتوجهه أن (٢٨) الملك أكثر تصرفاً في ملكه وسياسة لها وأقوى استيلاء عليها من المالك

\* ولمافيه من التعظيم والمالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف يشاء من الملك والملك هو المتصرف بالأمر والنهي في الأمور من الملك وقري ملك بالتخفيف وملك بلفظ الفعل وملكاً بالنصب على المدح أو الحال وملك بالرفع معنونا ومضافاً إلى أنه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافاً بالرفع والنصب ويوم الدين يوم الجزاء ومنه كما تدبر تدان وبيت الحاسة ولم يبق سوى العدو \* ندهام كما دانوا أضاف اسم الفاعل إلى الظرف اجراء له مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم يأسارق الليلة أهل

في مملوكاته ولا يقدح فيه أن المالك له التصرف في مملوكه بالبيع وأمثاله وليس للمالك في رعاياه لأن السلام في الموضوع اللغوي ومنه عن بعض التصرفات أمر فقهي وهذا هو المفهوم من

كلام الشريف العلامة والجواب عن الإيراد المذكور بأن المراد من المالك والملك المعنى اللغوي وكان المالك له التصرف في مملوكاته كيف يشاء بحسب الوضع اللغوي ومنعه عن بعض التصرفات أمر شرعي كذلك الملك له التصرف في رعاياه كيف يشاء ومنعه عن بعض التصرفات أمر فقهي فيه نظر (قوله) وملك بلفظ الفعل) يحتمل أن يكون حالاً من ضمير الرب وأن يكون جملة استثنائية كأنه قيل ما وصف رب العالمين فقيل ملك يوم الدين فليس ملكه مقصوراً على الدنيا بل له الآخرة والأولى (قوله) كما تدبر تدان) أي كما تفعل تجزى والتعبير عن تفعل بتدبر للمشاكلة وهكذا دانهم كما دانوا أي جزئناهم بما فعلوا (قوله) أضاف اسم الفاعل (الح) انما اشتغل بحكم إضافة اسم الفاعل ولم يلتفت إلى إضافة ملك إذ لا شبهة في أن إضافة ملك إلى اليوم ليست بلفظية إذ الصفة المشبهة لاتعمل النصب أصلاً فهي مضافة إلى غير معمولها كما في رب العالمين فتكون الإضافة معنوية لا لفظية وهذا هو المفهوم من كلام الشريف العلامة أقول فإن قلت الصفة المشبهة قديحة ما بعد ما منصوباً فلا يصح قوله الصفة المشبهة لاتعمل النصب أصلاً قلنا قد يجاب عنه بأنه منصوب لشبهه بالمفعول فتعظم أن الصفة لاتعمل النصب هي لاتعمل بالمفعول به حقيقة ولا اتساعاً وأما ما ذهبه ما ذكر بعده بالمفعول فينصبه وكذا إذا جعل تمييزاً لكن الإضافة اللفظية هي إضافة الصفة إلى فاعلها أو إلى ما هو مفعول به وفيه نظر إذ هو خلاف المفهوم من كلامهم فليتأمل (قوله على الاتساع) الاتساع في الظرف أن لا يقدر في وينصب نصب المفعول به أو يضاف إليه على وتبرته بكلام يوم الدين وسارق الليلة حيث جعل اليوم مملوكاً واليلة مسروقة فإن قيل هذا ينافي ما ذكر وهو قوله ومعناه ملك الأمور يوم الدين لدلالته على تقدير في وقد صرح صاحب الكشف بلفظة في حيث قال مالك الأمور ركها في يوم الدين قلت غرضه أن المقصود الأصلي ذلك وإن كان معناه الظاهر لا يعتبر فيه لفظية في (قوله) اجراء له مجرى المفعول به) ليس المراد أنه مفعول به من حيث الاعراب بل من حيث المعنى فلا يرد أن اضافته



لفظية بدليل أن المالك مضاف الى معموله (قوله ومعناه ملك الأمور يوم الدين على طريقة ونادى أصحاب الجنة أوله الملك في هذا اليوم على سبيل الاستقرار) يعني أن كون الاضافة حقيقية مفيدة لكون مالك يوم الدين صفته مالا أجل أن اسم الفاعل بمعنى الماضي ادعاء وحكما فلا يعمل النصب على ما قرر في موضعه من أن اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي حقيقة أو ادعاء لا يعمل النصب واما أجل كونه للاستقرار ولا يختص بزمن دون زمان فلا يعمل أيضا وإنما يعمل اسم الفاعل الذي يكون ماضيا ادعاء وان كان مستقبلا حقيقة لأن ادعاء مضى اسم الفاعل الذي هو بمعنى المستقبل انما هو لاقتضاء المقام ورعاية المقام اولى وأهم من رعاية أصل الوضع لأن البلاغة ورعاية المقام كما قالوا في تقديم الجد على الله وان كان اسم الله حقه التقديم نظرا الى ذاته وأما اذ دل على الاستقرار فلان الاستمرار دل على المضى والاستقبال فاذا اعتبر دلالاته على المضى لا يكون عاملا واذا اعتبر دلالاته على الاستقبال يكون عاملا وكل واحد من الاعتبارين يتعين باعتبار المقام وقرائن الأحوال هذا ما فهم من كلام الشريف العلامة "قول فان قلت اذا كان المقام مقتضيا لرعاية جانب الاستقبال فما السبب في جعل اسم الفاعل أولا للاستمرار ثم اعتبار معنى الاستقبال ولم يجعل أولا بمعنى الاستقبال قلت فاندنه ثبوت مبدأ الاشتقاق دائما للموصوف واعلم أن جميع ما ذكره في جعل مالك يوم الدين معرفة لجعله صفة للمعرفة وأما اذا جعل بدلا فلا حاجة الى ما ذكره اذ التحقيق أن النكرة قد تكون بدلا من المعرفة من غير النعت كما حققه الرضى والحق أن يقال لو جعل بدلا لكان المقصود أن الحمد للمالك يوم الدين لان الغرض أن الحمد لله باعتبار الصفات السابقة أيضا والحال أن السكل مقصود بالذات (قوله وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة والمعنى؟ يوم جزاء الدين) لا يخفى أنه مناسب لتفسير الدين بالطاعة لا بالشريعة فالعنى على تفسير الدين بالشريعة مالك يوم الشريعة أى يوم جزاء أحكامها (قوله وتخصيص اليوم بالاضافة الى التعظيم أو لتفرد تعالى بتفرد الامر فيه) لا يخفى أنه لو قيل مالك الأمور يوم الدين لافاد التعظيم وكونه تعالى مالك الأمور كلها والتفرد بنفاذ امره فيه ويكون مستغنيا عن تكلف (٢٩) الاتساع لكن يفوت الاختصار والمبالغة

والاستدلال فتأمل قال صاحب الحواشي لك أن تقول خصص اليوم بالاضافة ليفيد أنه مالك جميع الأمور الواقعة فيه

الدار ومعناه ملك الأمور يوم الدين على طريقة \* ونادى أصحاب الجنة \* أوله الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار لتكون الاضافة حقيقية معدة لوقوع صفة للمعرفة وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة والمعنى يوم جزاء الدين وتخصيص اليوم بالاضافة الى التعظيم أو لتفرد تعالى بنفاذ امره فيه واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى من كونه موقدا للعالمين وبالهم

اذ مالكية اليوم دليل على مالكية ما فيه أقول هذا مأخوذ من كلام الشريف العلامة فانه قال وتلك الزمان كتحلك المكان يستلزم تلك ما فيه وفيه نظر أما أولا فلانا نقول المقصود بمالكية الزمان مالكية ما فيه ولهذا قالوا ان معنى مالك يوم الدين مالك الأمور يوم الدين فلا وجه للاستدلال والاستلزام المذكورين وقد يقال انه لما ذكر أنه مالك اليوم توسعا كما مر صرح هذا الاستلزام ولا ينافي ذلك كون المقصود الاصلى انه مالك الأمور في ذلك اليوم وقولهم ان معنى مالك يوم الدين الخ معناه انه المقصود الاصلى فيه واما ثانيا فلانا نلسم ان تلك المكان يستلزم تلك ما فيه ولذا قال الفقهاء ان الاقرار بان هذا الصندوق مثلا فلان لا يكون اقرارا بما في الصندوق ويمكن ان يقال مراد العلامة ان تلك المكان يستلزم تلك جميع ما حدث أصله فيه والحال ان الأمور الواقعة في ذلك اليوم حادثة فيستلزم تلك اليوم تلك ما حدث فيه كما ان تلك المكان كذلك ثم قال الشريف العلامة ان الاضافة بمعنى اللام ولم يقيد المصنف بمعنى في وان كانت رافعة لمؤنة الاتساع وما يتبعه من الاشكال الا ان اجراء الظرف بحرى المفعول به قد تحقق في الضمان بلا خلاف فصور الاضافة لما احتملت وجهين كان محمولة على ما تحقق فلا اضافة عنده بمعنى في واما لان الاتساع يستلزم نغمة في المعنى فكان عندنا باب البيان بالاعتبار اولى أقول يحتمل ان يكون المراد تفخيم المضاف اذ تدل على انه مالك الزمان وهو تعظيم لانه مختص به تعالى اذ ليس لغيره هذه الصفة أصلا أو أيضا يستلزم تلك جميع ما فيه ويحتمل ان يكون المراد تفخيم المضاف اليه وقدم وقال صاحب الحواشي لعل وجه ارتكاب الانساع وعدم جعل الاضافة بمعنى في ههنا اذ اتسع وجعل اليوم مفعولا به ليدل الكلام على ان الله تعالى مالك لجميع الأمور في اليوم المذكور بناء على ان تلك الزمان يستلزم تلك جميع ما فيه فاذا جعل الاضافة بمعنى في يدل على انه مالك في اليوم المذكور ويصدق ذلك بان يكون مالكا لمرمائه فيكون عدم اعتداد المصنف بمعنى في ههنا لذلك لا بواسطة انه غير قابل به أقول ما ذكره صاحب الحواشي هو في الحقيقة بيان للاختيال الاخير الذي ذكره العلامة فان من وجوه استلزام الاتساع للتفخيم فيما نحن فيه انه يقيده تلك جميع الأمور السائلة فيه بالوجه المذكور (قوله من كونه موقدا للعالمين وبالهم) ولوقال المصنف من كونه بالهم بالجمادهم أولا

ونسبها لهم ثانياً لكان أولى كمال المرمى بالعلامة أنه تعالى يصرف في الأشياء ويربها أي يربها في مدارج السكال على مقتضى عنايته بأفاضة الوجود واعداد أسباب السكالات (قوله منعما عليهم بالنعم كما يظهرها وباطنها) يفهم منه أن الترية منحصرة فيه تعالى فيلزم أن يلاحظ إطلاق الرب ولومقيدا على غيره تعالى وهو خلاف ما ذكره المصنف ويمكن أن يقال مراده أن إطلاق الرب على غيره مقيدا بمجاز لاحقية والاولى أن يقال أن الرب المطلق على غيره تعالى بمعنى المالك (قوله بل لا يستحقه بالحققة سواه الخ) فيه بحث أما أولاً فلأن الحمد والشأن على الجليل الاختياري على قصد التعظيم والجليل الاختياري أهم من أن يكون اختيارياً يحسب الإيجاد أو بحسب الكسب فيصح أن يتعلق الحمد بغيره تعالى ويمكن أن يجاب بأن المتبادر من الاختياري ما يكون بحسب الإيجاد فصره عن الظاهر بلا داع في قوة الخطأ وأما ثانياً فلأن قوله ترتب الحكم الخ يدل على أن الانصاف بالصفات المذكورة عامة للحمد ولا يدل على انحصار عامة الحمد في ذلك فلا يفيد كون ماسواه تعالى غير مستحق له والجواب أنه لما كان بعض الاوصاف المذكورة وهو الثاني والثالث مفيد الكونه تعالى معطياً للنعم كما يظهر من غير ما يختار به شيء فدل على أن لا مستحق للحمد غيره وفيه نظر لأنه يلزم أن لا يكون لترتب الحكم على باقي الاوصاف دخل في حصر الحمد عليه تعالى بل يكفي فيه كونه معطياً للجميع النعم (قوله أولاً وللأشعار) فإن قيل الاولى أن يقال وللأشعار بالوافقان في اجزاء الاوصاف المذكورة على الله تعالى الدلالة والأشعار معاً قلنا بآراء الأولى وللأشعار بأن كلا من الدلالة والأشعار نكتة مستقلة للأجزاء (قوله فالوصف الاول الخ) لك أن قول الثاني والثالث أيضاً بيان ما هو موجب للحمد والجواب أن غرض المصنف انهما وإن كانا كذلك لكن ذكرهما ليس للبيان المذکور لانه فهم من الوصف الاول وهما نظر مأموراً ولا فائدة لاولاً أن مجموع الاوصاف للدلالة على أنه الحقيقي بالحمد الخ فهو بيان لموجب الحمد وهذا الكلام أعني قوله فالوصف الاول الخ يدل أن هذا الوصف فقط لبيان موجب (٣٠) الحمد وأما ثانياً فلأن مجرد الوصف الاول ليس موجباً للحمد اذ لموجب له ما

يصدر عن الفاعل المختار لكن الاختيار كما صرح به مفهوم اثباتي والثالث ويمكن الجواب عن الاول بأنه لم يقتصر أولاً على بيان الموجب بل أضاف إليه اختصاص الحمد به تعالى

منعما عليهم بالنعم كما يظهرها وباطنها عاجلها وأجلها مالكا لأمرهم يوم الثواب والعقاب للدلالة على أنه الحقيقي بالحمد لا أحق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواه فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له وللأشعار من طريق المفهوم على أن من لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل لأن يحمد فضلاً عن أن يعبد فيكون دليلاً على ما بعده فالوصف الاول لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الإيجاد والتربية والثاني والثالث للدلالة على أنه متفضل بذلك مختار فيه ليس يصدر منه لا يجاب بالذات أو وجوب عليه قضية لسوابق الاعمال حتى يستحق به الحمد

وعن الثاني بأن المراد من الموجب ذات ما هو موجب للحمد ولا يخفى أن رب العالمين كذلك والاختيار المستفاد من الثاني والثالث شرط لكونه موجباتاً ماله إلى ما ذكر أشار بقوله حتى يستحق له الحمد فتأمل (قوله ليس يصدر منه لا يجاب بالذات) هذا احتراز عن مذهب الفلاسفة فأنهم ذهبوا إلى أن صدور الأشياء باقتضاء الذات لا بالارادة والاختيار فإن قيل مذهبهم أن الصادر من الله تعالى ليس الاثني واحده العقل الاول فيكون وجود ماسواه ليس منه تعالى عندهم فيكون في الصفة الاولى إشارة إلى رد مذهبهم أيضاً فلم يتعرض له قلنا هذا الذي ذكرته نسبة اليهم من لم يحقق مذهبهم وأما المحققون فصرحوا بأن الله تعالى موجود لكل شيء ومربيه لكن الإيجاد في غير العقل الاول بالواسطة فهو بالحققة فاعل السكل والذات المشع عليهم أبو البركات البغدادي بأن دليلهم وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يدل الا على أنه ليس فاعلاً مستقلاً للسكل ولا يدل على أنه تعالى ليس بفاعل له فلم نقوا فاعليته للسكل أجاب أهل التحقيق بأن مذهبهم ليس كما فهم هذا المشع وإنما مذهبهم أن صدور السكل من الله تعالى وإن كان في الأكثر بواسطة الشروط والأسباب (قوله أو وجوب عليه قضية لسوابق الاعمال) الظاهر أن هذا الإشارة إلى رد مذهب المعتزلة فأنهم ذهبوا إلى وجوب ثواب المطيع بمقتضى الطاعة وفيه أنه لا يلزم من كونه تعالى رجائاً رجائاً أن لا يجيب عليه شيء حتى يلزم رد مذهبهم نعم أذا ثبت أن كل ما صدر عنه تعالى بطريق التفضل من غير وجوب ثبت بطلان مذهبهم والاولى حذف القيد المذكور وهو قوله قضية الخ أذا ليس وجوب كل نعمة صادرة منه تعالى قضية لسوابق الاعمال عندهم وإنما مقتضى كلامهم حصول ذلك في البعض كالثواب وقد صدر منه تعالى الرجوع والطف من غير سابقة عمل كنعمة الانبياء فأنها راحة للخلق من غير سابق عمل وخلق الأصلح للعباد فانه كذلك أيضاً فتأمل واعلم أن قوله قضية مفعول مطلق بمعنى الاقتضاء وأصل التركيب هكذا يقتضى الوجوب عليه سوابق الاعمال اقتضاء ثم حذف الفعل والفاعل والمفعول فبقي المفعول المطلق ثم بين الفاعل بعده بحرف الجر فصار ما ذكر وصار الفعل واجب الحذف لأن القاعدة أنه إذا بين الفاعل

والمفعول بعد المفعول المطلق بحرف الجر أو بالإضافة يجب حذف الفعل كنهذا ذكره الرضی (قوله والرابع لتحقيق الاختصاص) فإن قيل رب العالمين أيضا مختص به تعالى لا يقبل الشركة فيه فلنا يجوز أن يتوهم من قوله رب العالمين أنه رب بعض العالمين فلا يكون مختصا بخلاف مالك يوم الدين فإنه لا يتوهم الشركة فيه أصلا (قوله ثم انه لما ذكر الحقيق بالجد) الى قوله ليكون أدل على الاختصاص يعني لو ذكر ضمير الغائب كما هو مقتضى الظاهر لم يدل الكلام على قوة الاختصاص في العبادة والاستعانة فان الخطاب مشعر بان المخاطب كان حاضرا شخصه بخلاف ما اذا ذكر ضمير الغائب فإنه يرجع الى ما هو معلوم بالصفات وان كان لا يحتمل الشركة في الواقع لكن يحتملها في فرض العقل وایس فيه الاشعار المذكور فالخطاب أدل على الاختصاص ولذا قال فكأن المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا وقال الشریف العلامة انه لو قيل اياه نعبد وایاه نستعين كما يقتضيه سياق الكلام بظاهره لم يكن فيه دلالة على ان العبادة له والاستعانة به لاجل انصاف بتلك الصفات المجردة عليه وتمييزهما عن غيره لان ذلك الضمير راجع الى ذاته بمقتضى وصفه وایس فيه ملاحظة أوصافه وان كان متصفا بها فالحكم متعاني بذاته فلا يفهم منه تسببه عرفا فاذا قيل اياك بدل اياه فقد نزل الغائب بواسطة أوصافه المذكورة التي أوجب تمييزه وانكشافه حتى صار كأنه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب في التميز والظهور ثم أطلق عليه ما هو موضوع له مخاطب في اطلاقه عليه ملاحظة لتلك الصفات فصار الحكم مرادعا الى الوصف المناسب كانه قيل أيها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف تخصك بالعبادة والاستعانة فيفهم منه عرفا ان العبادة والاستعانة لتمييز تلك الصفات وقال صاحب الحواشي فيه بحث اذ اناسلم انه لو قيل اياه نعبد وایاه نستعين لم يكن فيه دلالة على ان العبادة والاستعانة لاجل تلك الاوصاف وقوله لان ذلك الضمير راجع الى ذاته فالحكم يتعلق

(٣١)

بذاته قلنا مسلم لكن لا يلزم من ذلك ما فرعه عليه من قوله فلا يفهم منه عرفا وانما يلزم ذلك لو لم يوصف الذات بالصفات المذكورة اما اذا وصفت بها كان من باب تعليق الحكم بالوصف المناسب كما في قولك كل رجل عالم يستحق ان يكرم فان

والرابع لتحقيق الاختصاص فإنه بما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما وتضمنين الوعد للاحكامين والوعيد للمعرضين (ايك نعبد وایك نستعين) ثم انه لما ذكر الحقيق بالجد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك أي بامن هذا شأنه تخصك بالعبادة والاستعانة ليكون أدل على الاختصاص ولما ترقى من البرهان الى العيان والانتقال من الغيبة الى الشهود فكأن المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا ابني أول الكلام على ما هو مبادئ حال العارف من الذكروالفكر والتأمل في أسانيه والنظر في لانه والاستدلال بصنائه على عظيم شأنه وباهر سلطانه ثم قفي بما هو منتهى أمره وهو ان يخوض لجنة الوصول ويصير من أهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه شفاه اللهم اجعلنا من الواصلين لآعين دون السامعين للآثر ومن عادة العرب التفنن في

هذا الكلام يشعر باستحقاق الاكرام بواسطة العلم وان كان مرجع الضمير هو الرجل والحكم يتعلق به أقول لا ينبغي أنه اذا رجع الضمير الى مجرد الذات كما هو مقتضى أصل وضعه لا يكون في الضمير اشعار بعلية الاوصاف بخلاف اياك نعبد فان لفظ اياك يشعر بكون المخاطب تعالى في حكم المشاهد ولا يصير كذلك الا لاجل الاطلاع على أوصافه ففيه اعتبار الاوصاف وبمجرد انصاف الذات بتلك الاوصاف لا يستلزم ان يكون في اياه نعبد اشعار بعلية الوصف ولما التمثيل بقوله كل رجل عالم يستحق ان يكرم فاشعاره المذكور لاجل ان استحقاق الاكرام للرجل العالم ولولم يكن للعالم دخل في استحقاق الاكرام لكان ذكره لغوا بخلاف مانحن فيه فان ذكر الاوصاف المذكورة اشعارا بعليتها لاستحقاق الجدم لو قيل ان الضمير راجع الى ذاته تعالى مع اعتبار انصافه بالصفات المذكورة بقرينة المقام لكان فيه اشعار بما ذكره لكنه خلاف أصل وضعه (قوله ثم قفي بما هو منتهى أمره الخ) قال صاحب الحواشي أنت خبير بان غاية ما يستدعي الخطاب ان يكون المتكلم يسمع من المخاطب أي بحيث يسمع المخاطب صوته ولا يستدعي ان يرى المتكلم المخاطب سيما اذا كان غير جسم أو جسماني ففي قوله ثم قفي بما هو منتهى أمره نظر أقول هذا النظر لا يراد على ما قصده المصنف ادغرض من قوله ويصير من أهل المشاهدة فيراه عيانا انه يصير في حكم أهل المشاهدة فكأنه يشاهده لقوة ظهوره بسبب التأمل في أوصافه الباهرة المخصوصة به تعالى وهذا ظاهره والى ما قلنا الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه (قوله اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للآثر) أي الخبر فليس اخبر كالعاينة كما قال عليه السلام أي ليس اخبر عن الشيء كعاينته في اقادة العلم به بل العاينة أقوى لان العاينة توجب العلم بامور يتصغر عنها الاخبار واعلم ان الوصول الى العين بالمشاهدة العقلية التي في حكم المشاهدة بالجس في الظهور وذلك بتجلي الحق بطريق يعرفه العارف



الكامل الواصل جعلنا الله منهم (قوله نظرية له وتنشيط السامع) غير عبارة الكشف حيث قال الكلام اذا نقل من أسلوب الى أسلوب كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع وعبارة الصنف أحسن فانها تستعمل على شيئين أحدهما نظرية الكلام وهو موجب لنشاط المتكلم فان المتكلم يتناذر بالتفنن في الكلام كما لا يخفى فتطرية الكلام مستلزمة لفائدة غير تنشيط السامع وهي التذاذ المتكلم وفي عبارة المصنف دلالة على تغايرها بخلاف عبارة الكشف (قوله حتى اذا كنتم في الفلك وجرى بهم) ففي هذه الآية عدول من الخطاب الى الغيبة وفي الآية الثانية التفت من الغيبة الى التكلم ففي عبارة لف ونشر وفي البيت الاول من كلام امرئ القيس التفت من التكلم الى الخطاب فان قوله ليك الخطاب لنفسه كما تقتضيه عبارة الكشف حيث قال التفت ثلاثة التفتات في ثلاثة آيات وهو مبني على ان الالتفات الاول هو التعبير عن الشيء على خلاف مقتضى الظاهر وان لم يعبر عنه سابقا فان الالتفات الاول في تطاول ليك حيث يقتضي الظاهر تطاول ليسلي والتفت من التكلم الى الخطاب وهو موافق لمذهب صاحب المفتاح وهما مذهب آخر وهوان الالتفات هو التعبير عن الشيء بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق آخر وعبارة المصنف محتملة للذهبيين (قوله تطاول ليك بالآمد) قال الشريف العلامة اعلم ان قوله تطاول ليك ان حصل على الالتفات لم يكن تجريدا وان عُدَّ تجريدا كقوله \* وهل يطيق وداعا بها الرجل \* لم يكن التفتان لا مبني التجريد على مغايرة المتزاع والمتزاع منه حتى يرتب عليه ما قصد به من المبالغة في الوصف ومدار الالتفات على اتحاد المعنى استحصال منه ما يريد به من ارادة المعنى في صورة أخرى مغايرة لما يستحقه بحسب (٣٢) الظاهر ويؤيد ذلك ما نقله بعضهم من ان أباعلى وابن جنى وابن الاثير حكموا

بان قوله ليك تجريد وليس بالتفت فالقول بان أحسد أقسام التجريد ومخاطبة الانسان نفسه التفت مما لا يعتد به واعترض عليه صاحب الحواشي بأنه ليس مبني التجريد على التغاير فقط بل معناه اعتبار التغاير في المعنى الواحد حتى لو لم يعتبر وحدته لم تحصل المبالغة

الكلام والعدول من أسلوب الى آخر نظرية له وتنشيط السامع فيعدل من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس كقوله تعالى \* حتى اذا كنتم في الفلك وجرى بهم \* وقوله والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقفاه وقول امرئ القيس تطاول ليك بالآمد \* ونام الخلى ولم ترقد وبات وبات له ليلة \* كليلة ذي العائر الارمد وذلك من نأجاء في \* وخبرته عن أبي الاسود واباضير منصوب منفصل وما يلحقه من الباء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لاملح لها من الاعراب كالثناء في أمت والكاف في رأيتك وقال الخليل يامضاف اليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستين فإياه وايا الثواب وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هي الضمائر واياعمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بهامفردة فضم اليها الاستقلال به

المقصودة منه وكذا ليس مدار الالتفات على وحدة المعنى فقط بل مداره على اعتبار وحدة معنى أمرين وقيل متغايرين بحسب الظاهر ففي كل منهما يعتبر التغاير والاتحاد أقول غرض العلامة ان مدار التجريد على تغاير المعنى الواحد بحسب الذات ادعاء بخلاف الالتفات فانه ليس كذلك بل يعتبر وحدة المعنى بالذات قالوا في تعريف التجريد هو ان يتزاع من أمر ذي صفة أمر آخر مثله فيها أي مماثل لتلك الامر ذي الصفة في تلك الصفة مبالغة لسكاه فيها كأنه بلغ من الانصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان يتزاع منه موصوف آخر بتلك الصفة وهذا يدل على ما ذكرنا وعلى هذا سقط كلام صاحب الحواشي (قوله واياضير منصوب منفصل الخ) قال الرضى اختلف النحاة في ايك فقال سيبويه والخليل والافخش والمازني وأبو علي ان الاسم المضمر هو ايا الان سيبويه قال ما يتصل به حروف تدل على التكلم والخطاب والغيبة ككون ايا مشتركا كما هو مذهب البصريين في التاء التي بعد أن وقال الافخش والمازني ما يتصل بها أسماء أضف ايا اليها وقال الشريف العلامة المختار هو مذهب الافخش وهوان اباضير منفصل ولواحقه حروف لاملح لها من الاعراب وهذا يخالف ما قاله الرضى في النقل عن الافخش واعلم ان في ايك ثلاثة مذاهب كما ذكره المصنف وغيره ورجحان المذهب الاول وهوان يكون اباضير على الثاني وهوان يكون ايا عمدة ولواحقها ضائر بان المناسب ان يكون ضمير منصوب منفصل للمتكلم والمخاطب والغائب للاحتياج اليه في بعض المواضع كما وضع الضمير المنفصل المرفوع للتكلم والمخاطب والغائب ليكون الباب على طريقة واحدة وعلى المذهب الثالث وهوان يكون المجموع الضمير فلان الظاهر ان الكاف والياء والهاء في اياي واياك واياه دالة على التكلم والخطاب والغيبة لوقوعها في مواضع أخرى دالة عليها فيكون كل منهما كلمة فلا

يكون المجموع ضميراً وكلمة واحدة فتأمل (قوله أقصى غاية الخضوع) قال الشريف العلامة لما كان الخضوع حدوداً ونهايات ولفظ الغاية شاملاً لهما لكونها اسم جالس مضافاً صح إضافة أقصى إليها كأنه قيل أقصى غاية أقول لك ان تقول لا يظهر وجهه لكون معنى له نهايات بل يكون له مراتب ودرجات والنهاية هي مرتبة لا مرتبة بعدها الا ان يقال للخضوع مراتب قريبة من النهاية فاطلق النهايات وأراد بها النهاية الحقيقية وما يقرب منها قال في الكشاف العبادة أقصى غاية الخضوع ولذا لا تستعمل الا في الخضوع لله لانه مولى أعظم النعم فكان حقيقة أقصى غاية الخضوع وقال الشريف العلامة هذا بيان لوجه استعمال العبادة في الخضوع لله تعالى لاحصر استعمالها فيه كأنه جعل مقتضى الاستعمال ظاهراً لا تشافاً عن غيره وقال صاحب الحواشي بقي ههنا شيء وهو ان عدم استعمال العبادة الا في الخضوع لله غير ظاهر قال الله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقال قل يا أيها الكافرون لا عبد ما تعبدون لي غير ذلك مما استعمل العبادة في الخضوع لغير الله اللهم الا ان يقال عدم الاستعمال المذكور بخصوص بلفظ العبادة لا بما يشتمل منها أقول في السؤال والجواب نظر ما في السؤال فلا نمراد صاحب الكشاف ان لا تستعمل العبادة المنسوبة الى الموجد الا الى الله تعالى فلا يراد النقض بالامثلة المذكورة لان عبادة غير الله المذكورة في الآيتين منسوبة الى المشركون واما في الجواب فلا نمراده ليس مخصوصاً بمجر دلفظ العبادة التي هي المصدر لانه لو كان كون العبادة أقصى غاية الخضوع سبباً لعدم استعمال العبادة في غيره تعالى لكان سبباً لعدم استعمال ما يشتمل منها الا لله تعالى (قوله ولذلك) أي لاجل أن العبادة أقصى غاية الخضوع لم تستعمل الا في الخضوع لله تعالى اذ لم يستحق غيره غاية الخضوع فانه مولى (٣٣) أعظم النعم بل مطلق النعم وقد مر المراد من عدم استعماله في غيره تعالى

وقيل الضمير هو المجموع وقرئ اياك بفتح الهمزة وهما كبقاها هاء والعبادة أقصى غاية الخضوع والتدليل ومنه طريق يعبد أي مدلل وثوب ذريعة اذا كان في غاية الصفاقة ولذلك لا تستعمل الا في الخضوع لله تعالى والاستعانة طلب المعونة وهي اما ضرورية او غير ضرورية والضرورية ما لا يتأتى في الفعل دون كافتقار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند اجتماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة في السفر للقادر على المشي أو يقرب الفاعل الى الفعل ويحمله عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف والمراد طلب المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات والضمير المستكن في الفعلين للقارئ ومن معه من اخفظة وحاضري صلاة الجماعة أولا ولسائر الموحدين أدرج عبادته في تضعيف عبادتهم وخط حاجته بحاجتهم اعلمها تقبل بركتها وبجوابها ولهذا شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضى

اعلم انه لما كانت العبادة ماذكر لزم ان لا يكون أكثر المؤمنين عابدين حقيقة لكن المذكور في الصحاح ان العبادة الطاعة ولا يتوجه حينئذ ما ذكر والجواب ان يقال المراد أقصى غاية الخضوع الظاهرى وهو السجود وهو مشترك بين الجميع

(٥ - (بيضاوى) - اول) (قوله وهي اما ضرورية الخ) المعونة الاعانة كما ذكر في الصحاح وهي تحصيل ما يحصل به الفعل في عبارته توسع لان اقتدار الفاعل مثلاً ليس نفس المعونة بل تحصيله معونة وحق العبارة ان يقال وهي اما تحصيل أمر ضرورى والضرورى ما لا يتأتى الخ أو يقال الضرورية تحصيل ما لا يتيسر فلفظ التحصيل ههنا مقدر بقرينة قوله وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر (قوله ومادة يفعل بها فيها) هذا ليس بضرورى في مطلق الفعل وانما هو في فعل يكون في مادة فتأمل (قوله وعند اجتماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل) ظاهر العبارة دال على ان صحة التكليف لا تكون الامع الاستطاعة وفيه أمور أحدها انه يصح عند أهل السنة التكليف بالمحال فلا يشترط في صحة التكليف الاستطاعة الثانية انه يجوز ان يحصل اقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها ويحصل مانع من الفعل حينئذ يستحيل منه الفعل فكيف يوصف بالاستطاعة والجواب عنه بان الممنوع من الفعل غير قادر على الفعل لان القدرة مع القدرة لا قبله ولا بعده كما صرح به في المواقف فيه نظر لان عبارته مشعرة بتقدم القدرة على الفعل لانه قال وعند اجتماعها أى القدرة مع غيرها يصح ان يكلف والاولى ان يقال عند اجتماعها يقع الفعل ويمكن ان يقال مراده من الاقتدار صلاحية حصول القدرة فيه ومن الاستطاعة امكان حصول الفعل عند عدم المانع فتأمل (قوله لعلمها تقبل بركتها الخ) اذ قد يكون في الجماعة من يستجاب دعوته والكريم اذا أعطى الواحد من الجماعة السائلين الحاضرين معاً أعطى للباقيين كيف وأكرم الاكرامين (قوله والاهتمام به) ههنا يدل على ان مجرد الاهتمام به نكتة مستقلة غير التعظيم والحصر وليس كذلك بل الاهتمام لابد ان يكون بطريق معين من

الطرق المعتبرة والالم يكف قال المحققون ومنهم الشيخ عبد القاهر لا يكفي ان يقال تقدم الشيء للاهتمام به بل لابد من بيان وجه الالهمية  
 غنى العبارة ان يقال للاهتمام وهو اما للتعظيم أو الحصر (قوله ولذلك فضل ما حكي الله تعالى عن حبيبه الخ) أى لاجل انه  
 يحب ان يكون نظر العابد الى المعبود أولاً بالذات فضل ما حكي الله عن حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو قوله للصديق ان الله معنا على  
 ما حكي الله تعالى عن كلمه وهو قوله عليه السلام ان معي ربي سيدين فان في قول الحبيب ذكر الله تعالى مقدم على غيره بخلاف قول  
 الحكيم فان ذكره مقدم على ذكره تعالى وتوضيح المقام انما كان الله مقدما في كلام الحبيب أشعر بانه المقصود بالذات وما يجيء  
 بعده ملتفت اليه من حيث انه تابع له ومنسب اليه واما كلام الحكيم فلم يكن ذكر الله فيه مقدما لم يكن فيه اشعار بما  
 ذكرنا (قوله للتخصيص على انه المستعان به لا غير) اذ لو لم يكر ولا تخمّل ان يكون التقدير ونستعين بك ويمكن ان يقال لو لم  
 يكرر لم يعلم اختصاص العبادة ولا الاستعانة على انه المستعان به لا غير فانه لو لم يكرر لما توهم ان الاختصاص لمجموع العبادة  
 بالاستعانة لا لكل واحد منهما واذا كرر كان نفا في ان كلا منهما مختص ولا يخفى ان فيه اشعارا بزيادة التعظيم وان المتكلم  
 يستلذ الخطاب معه (قوله ادعى الى الاجابة) فان قيل هذه العبارة تدل على ان المقصود من العبادة تحصيل الحاجات لانه جعلها  
 وسيلة الى تحصيل الحاجات وقال بعض المحققين الرتبة الكاملة للعبادة ان نعبد الله لاجل حصول حاجة وطالب شيء بل لانه مستحق  
 لان يعبد وطنا وأمر عليه الصلاة (٣٤) والسلام المصلي ان يقول أصلي لله فلو قال أصلي لثواب الله بطلت صلته قلنا

المقصود هنا ان من كان  
 طامبا للحاجات الدنيوية  
 والاخرى من حصول  
 الثواب والهرب من العقاب  
 وجب عليه ان يقدم العبادة  
 على الاستعانة واما غيره  
 وهو من يعبد الله تعالى  
 لا لتيسل ثواب فتقصده  
 العبادة لطلب الاغاثة عليها  
 واستمرارها فكانت  
 العبادة مقصودة بالذات  
 واما ما قاله بعض المحققين  
 فالمقصود منه انه لا بد ان

الله عنهما معناه تعبدك ولان عبد غيرك وتقدم ما هو مقدم في الوجود والتنبيه على ان العابد ينبغي  
 ان يكون نظره الى المعبود أولاً وبالذات ومنه الى العبادة لامن حيث انها عبادة صدرت عنه بل من  
 حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة سنية بينه وبين الحق فان العارف انما يحق وصوله اذا استغرق  
 في ملاحظة جناب القدس وغاب عما سواه حتى أنه لا يلاحظ نفسه ولا حاله من أحواله الامن حيث  
 انها ملاحظة ومنسبة اليه ولذلك فضل ما حكي الله عن حبيبه حين قال لاتحنن ان الله معنا على  
 ما حكاه عن كلمه حين قال ان معي ربي سيدين وكرر الضمير للتخصيص على أنه المستعان به لا غير  
 وقدمت العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤس الآي ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة  
 أدى الى الاجابة وأقول لمناسب المتكلم العبادة الى نفسه اذ هو ذلك بتبجحا واعتدادا منه بما يصدر  
 عنه فعقبه بقوله وياك نستعين ليدل على ان العبادة أيضا بمالائمه ولا يستب له الا بمعونة منه  
 وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى تعبدك مستعينين بك وقرئ بكسر النون فيها وهي لغة بني تميم  
 فانهم بكسرون حروف المضارعة سوى الياء اذ لم ينضم ما بعدها (اهدنا الصراط المستقيم) بيان  
 للمعونة المطلوبة فكأنه قال كيف أعينكم فقالوا اهدنا وأفراد اهدنا المقصود الاعظم والهداية  
 دلالة بلطف ولذلك تستعمل في الخير وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد على التهمك

المقصود هنا ان من كان  
 طامبا للحاجات الدنيوية  
 والاخرى من حصول  
 الثواب والهرب من العقاب  
 وجب عليه ان يقدم العبادة  
 على الاستعانة واما غيره  
 وهو من يعبد الله تعالى  
 لا لتيسل ثواب فتقصده  
 العبادة لطلب الاغاثة عليها  
 واستمرارها فكانت  
 العبادة مقصودة بالذات  
 واما ما قاله بعض المحققين  
 فالمقصود منه انه لا بد ان

تكون العبادة لاجل الثواب وهو لا ينافي ان تكون العبادة وسيلة الى الاستعانة  
 على استمرارها (قوله لامن حيث انها عبادة صدرت منه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه الخ) لانه لما قدم ظهر انه المقصود  
 بالذات لا غير فيكون كل ما يتعلق يكون مقصودا بالذات من حيث تعلقه بامن حيثية أخرى (قوله وقيل الواو للحال) ههنا سؤال  
 مشهور وهو ان المضارع المثبت بمنزلة اسم الفاعل ولا يجيء الواو عليه لكن قال الرضى وقد سمع قسما وأصل وجهه وذلك اما  
 لاهما جلة وان شابهت المفرد واما لانها بتقدير وأنا أصل وجهه وضعف دخول الواو على المضارع قال وقيل (قوله والهداية  
 دلالة بلطف) أى دلالة ملتزمة به هذه العبارة تحتل وجهين أحدهما ان تكون الدلالة الموصلة الى المطلوب الثاني الدلالة  
 على ما يوصل اليه صرح الشريف العلامة بور وداهداية مهذين العتيتين في حاشية المطالع فان قيل فالواو في الآية الجمل على المعنى  
 الاول فان القرض الاصل هو الوصول الى المطلوب لا ادراك ما يوصل اليه لا بقال الهداية ههنا تعلق بالصراط المستقيم الذي هو  
 ملة الاسلام وهو ليس بالمطلوب الاصل الذي هو الفوز بالثواب والنجاة عن العقاب لانا نقول كون الفوز بالثواب غرضاً أصليا لا ينافي  
 كون ملة الاسلام مطلوباً أصلياً بل يستلزم كونها مطلوبة اذ هي أى ملة الاسلام وسيلة الى الفوز بالمطلوب ووسيلة الشيء مطلوبة كما هو  
 مطلوب أيضا فان ملة الاسلام في حكم المطلوب الحقيقي لاستزائها له بل يقال ان المراد بالهداية ههنا ليس المعنى الاول ولا الثاني أيضا



بل المراد مطلق الدلالة اذ لا يريد بها الدلالة الموصلة الى المطلوب والدلالة على ما يوصل اليه لكان ذكر الصراط المستقيم بعده مستدركا كما يرى (قوله ومنه الهدية) أى يؤخذ من الهداية الهدية لانها فيها دالة بلطف (قوله وهو ادى الوحش لمقدماتها) أى الوحش يصل الى المطلوب بمقدماتها فكانها أى المقدمات تهدي الوحش (قوله لكنها تنحصر فى أجناس مرتبة الخ) فان قيل يمكن ان يهدي الله تعالى أحدا الى الحق كاعتقاد وجود البارئ تعالى من غير نظري دليل بان يلقى في قلبه من غير سماع من أحد ولا نظر الى شئ وهذا نوع غير ما ذكر فيفوت الانحصار قلنا هذا أمر نادر والكلام فى الغالب ثم ان هذا مجرد احتمال والكلام فيها هو محقق الوقوع فان قيل يمكن ان يقال انه داخل فى القسم الرابع لان ما ذكر يحصل بالألهام قلنا قد ذكر المصنف ان القسم الرابع مختص بالانبياء والاولياء لكن الاعتقاد يمكن ان يحصل لغيرهم (قوله الاول افاضة القوى) فيه ان افاضة ليست دلالة فلا تكون من أنواع الهداية بل هى مما لا تحصل دلالة الهداية اليها (قوله والمطلوب اما زيادة) قال صاحب الخواشي هذا اشارة الى جواب سؤال تلخيصه على ما فى الخواشي الشريفة ان من خصص الجدا بآية وأجرى عليه تلك الصفات المشتملة على المبدأ والمعاد وما بينهما كان مهتديا فكيف يطلب الهداية فاجاب بان الحاصل أصل الاهتداء والمطوَّب زيادة أو الثبات عليه فان قيل لهم مهتدون فى عقائدهم وعبادتهم الان مطالبهم الحقيقية وهى السعادات الأبدية لا تحصل الاهدية الله تعالى الى الطريق المستقيم وهى المطلوبة باهدنا فلاحاجة الى شئ من التأويلين قلنا لما كان الصراط المستقيم (٣٥) مجولا على ملة الاسلام احتيج الى أحدهما

على ان طالب الهداية الى تلك المطالب طلب زيادة الهدى وفيه بحث اذ لا نسلم انه اذا حل الصراط المستقيم على ملة الاسلام احتيج الى أحدهما وانما يكون كذلك لو كان هو المطلوب باهدنا وليس كذلك لان المبدل منه فى حكم المحو والمطلوب بالنسبة هو البديل وهو قوله صراط الذين أنعمت عليهم غير

ومنه الهدية وهو ادى الوحش لمقدماتها والفعل منه هدى وأصله ان يعدى بالألم أو الى فعمل معاملة اختار فى قوله تعالى واختار موسى قوموه هدية الله تعالى تنوع أنواعا لا يحصى ما عدا كمال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولكنها تنحصر فى أجناس مرتبة به الاول افاضة القوى التى بها يمكن المراء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة \* والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصالح والفساد واليه أشار حيث قال وهديناه للنبيين وقال وأما عود فهدناهم فاستجوبوا العمى على الهدى \* والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى بقوله وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم \* والرابع أن يكشف على قلوبهم السراىر ويربهم الانشاء كما هى بالوحى أو الألهام والمناات الصادقة وهذا قسم يختص بنبيه الانبياء والاولياء وياه عنى بقوله أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فىنا انتهت بهم سبلنا فالمطلوب اما زيادة ما منحوه من الهدى أو الثبات عليه أو حصول المراتب المرتبة عليه فاذا قاله العارف بالله الواصل عنى به أرشدنا طريق السير فيك لتتحو عن ظلمات أحوالنا وتغيط غواشى

المغضوب عليهم والاضالين وهو ليس ملة الاسلام بل هو طريق مسلمين مخصوصين لا يكون مغضوبا عليهم ولا ضالين - فخرج بالقيد الاول طريق المجتهدين الذين لم تتحقق فيهم شرائط الاجتهاد وطرق سائر فساد المسلمين لانهم مغضوب عليهم وبالقيد الثاني طرق المجتهدين الذين تتحقق فيهم شرائط الاجتهاد وأخطأوا فى اجتهادهم لانهم ضالون أقول لانسليم ان المبدل منه فى حكم المحو بل هو ملحوظ لكن المقصود الاصلى هو البديل وكيف يكون فى القرآن شئ فى حكم المحو بل كلام البلاء خال عن مثل ذلك والتفصيل ان يقال ان كان مراده ان المبدل منه مطلقا فى حكم المحو فهو باطل والايصح ان يقام البديل مقامه وليس كذلك كما قال العلامة التفاتانى لانسليم ان البديل يجب صحته قيامة مقام المبدل عنه وان كان مراده ان المبدل فى حكم المحو فى هذا الموضوع فهو ممنوع واذا لم يكن فى حكم المحو سقط ما قاله هنا فان قيل المطلوب ليس طريق الاسلام على اطلاقه بل طريق الاسلام القيد بكونه غير مقرر وبما يستلزم الغضب والاضلال كما دل عليه قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم وحينئذ لا حاجة الى أحد التأويلين المذكورين قلنا لا ضرر فى هذا على كلام العلامة لان كلامه أنه لما فسر صاحب الكشف صراط المستقيم ملة الاسلام مطاقا احتيج الى أحد التأويلين وفيه نظر (قوله أرشدنا طريق السير فيك) الذى يفهم من كلام أكبر الصوفية ان السير فى الله هو الانتقال من اسم الهى الى اسم الهى آخر فى اسم الهى أى ينتقل من اسم الهى الى آخر وبين هذين الاسمين تعاقب به اسم الهى ثالث يظهر به ويتجلى له وهذا السير لانهاية له قال فى الفتوحات ان العارف ينتقل من طور الى طور ومن حال الى أخرى الى ان أحبه الله فكشف له عن قلبه فطلع بجانب الملكوت وانتش فى جوهر نفسه جميع ما فى العالم ورف الى الله متنافرا من كل ما يعبد منه ويحبه عنه الى ان رأى فى كل

شيء فلما رآه في كل شيء أراد أن يلقى عنه التفسير ويزيل عنه اسم المسافر فعرفه ربه أن الامر لانهاية له في الدنيا والآخرة وانك لاتزال مسافرا (قوله) ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة) هذه المسئلة مذكورة في كتب الأصول قال الامام الرازي في الحصول قال جهو والمعتزلة الامر يجب أن يكون أعلى رتبة من المأمور حتى يسمى الطالب أمرا وقال أبو الخيزر البصري المعتبر هو الاستعلاء الحسي لا العلو وقال أصحابنا لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء وظاهر ما ذكره المصنف ههنا اختيار مذهب أبي الحسين وهو خلاف مذهب أهل السنة ومخالف قوله في منهاج الأصول أن الامر حقيقة هو القول الطالب للفعل واعتبرت المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستعلاء ويفسد ههنا قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمر وما قال قيل هذا قول فرعون فكيف يستبدل به قلنا طريقه أن يقال أن معنى القرآن أن فرعون تكلم بلفظ معناه ومعنى الامر واحد ولما كان اللفظ الذي تكلم به لا يقتضي العلو ولا الاستعلاء فلفظ الامر أيضا يجب أن يكون كذلك والمراد بقوله وقيل بالرتبة أن الفرق بينهما بالعلو كما هو مذهب جهو والمعتزلة واختاره صاحب الكشف (قوله) والمراد به طريق الحق وقيل ملة الاسلام) فان قيل ما هذا الخلاف أليس طريق الحق وملة الاسلام متحدان كما هو الفهم من عبارة الكشف قلت طريق الحق أعم من أن يكون متعلقا بالأصول والفروع فهو أعم من ملة الاسلام لانهاء عبارة عن أصول الدين أى ما يتحقق به أصل الاسلام والنجاة من الكفر نفوذ بالله منه وقد يقال أن طريق الحق شامل لطريق السيرة في الله كذا ذكر وليس هو عين ملة الاسلام بل أمر مرتب عليه في بعض الأفراد واعلم أن قوله ههنا مخالف لما سبق فانه قد علم سابقا أنه يمكن حل الصراط المستقيم على ما هو مسببه وهو الفوز (٣٦) بالسعادات فعلى هذا لا يكون المراد من الصراط المستقيم طريق الحق ولا ملة

الاسلام بل ما هو مرتب عليهما (قوله) بدل من الاول بدل الكل) فيه أن بدل الكل يجب أن يكون متحدا مع المبدل منه وههنا ليس كذلك لان صراط الذين أنعمت عليهم طريق المسامحين مطلقا كما سيظهر من ظاهر كلامه ولا يخفى أن بعض المسامحين مغضوب

أبداننا لنستضيء بنور قدسك فنزك بنورك والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة والصراط من سطر الطعام اذا ابتلعه فكأنه يسطر السابلة ولأنك سعى لقمالانه يلتقيهم والصراط من قلب السنين صادا ليطابق الطاء في الاطباق وقد يشم الصاد صوت الزاى ليكون أقرب الى المبدل منه وقرأ ابن كثير برواية قنبل عنه وروى عن يعقوب بالاصل وحزرة بالاشمام والباقون بالصاد وهولغة قریش والثابت في الامام وجمعه سطر كتبت وهو كالطريق في التذكير والتأنيب والمستقيم المستوى والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام (صراط الذين أنعمت عليهم) بدل من الاول بدل الكل وهو في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة وفائدته التوكيد والتنصيص على أن طريق المسامحين هو المشهود عليه بالاستقامة على أكد وجهه وأبلغه لانه جعل كالتفسير والبيان له فكانه من البيان الذي لا يخفى فيه أن الطريق المستقيم

عليهم وبعضهم ضلوا على ما ذكر سابقا فلا يكون صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم طريق المسامحين مطلقا بل طريق مخصوصين بعدم الغضب والضلال للمؤمنين مطلقا والجواب أن المراد من الاتحاد في بدل الكل أن يكون أحدهما صادقا على الآخر وان كان البديل أخصر من المبدل كما إذا كان لك خمس اخوة أحدهم زيد فقيل جاء في أخوك زيد والاولى أن يقال مراده بما سيحىء من قوله أن الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين مخصوصين بعدم الغضب والضلال للمؤمنين مطلقا (قوله) وهو في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة) في الحواشي ذهب كثيرون من النجاة الى أن البديل تابع مقصود بالنسبة الى المتبوع ودونه واختار صاحب الكشف أنه في حكم تكرير العامل وأنت خير بان الفرق الأولى لما ذهبوا الى أن البديل مقصود بالنسبة الى المتبوع لم يعترفوا بتكرير العامل هناك ومن اختار انه لتكرير العامل لم يعترف بأنه مقصود بالنسبة الى المتبوع ودونه والمجيب أن المصنف جمع بين المذهبين وقال هو في حكم تكرير العامل من حيث انه مقصود بالنسبة أقول مراد الفرق الأولى أن البديل مقصود بالذات دون المتبوع بل هو مقصود أيضا لاسكن بالذات وههنا لا ينافي تكرير العامل وانما ينافيه لو كان المبدل منه في حكم المحو وقد يناسبه ثم أن المصنف قال البديل في حكم تكرير العامل ولم يقل يحصلون تكريره ولا نسلم أن كون البديل في حكم تكرير العامل ينافي أن يكون مقصودا بالنسبة الى المتبوع (قوله) فكانه من البيان الذي لا يخفى فيه) اقتل أن يقول هذا لا يناسب التفسير والبيان المذكورين لانه اذا كان اتحاد الطريق المستقيم مع طريق المؤمنين كالبيان الذي لا يخفى فيه فأي حاجة في بيان الاول بالثاني اذ البيان انما يكون فيما فيه نوع إبهام ثم أن البيان والتفسير

يناسب جعله عطف بيان لا بدلا كما لا يخفى والاولى حذف قوله من البين الخ ولقد أحسن صاحب الكشف حيث لم يذكر هذه العبارة بل قال فائدة البدل التوكيد لمافية من التنبيه والتكرير والاشعار بان الصراط المستقيم بيانه ونفسه صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على باطن وجهه وآكده اذ لم يتوجه عليه ما قلنا أولا والجواب عن الاول أنه قال كأنه من البين الخ وهذا لا ينافي أن يكون فيه نوع إيهام بل يستأنم إيهاما وعن الثاني أنه جعل كالتفسير والبيان لانه جعله بيانا ولا نسلم أن ليس في البدل تفسيره وبيان أصلا يؤيده عبارة الكشف كإقناعه فان قلت الفوائد التي ذكرها المصنف بقوله وفائدته الخ مشتركة بين البدل وعطف البيان لكن يجب عليه بيان فائدة مختصة بالبدل فما هي قلت ذكر أولانه في حكم تكرير العامل من حيث أنه المقصود بالنسبة وهو مختص بالبدل ولك أن تقول كما أنه يجوز جملة على البدل يجوز جملة على عطف البيان فلم يتعرض له فان قيل لعل هذا بناء على اتحاد عطف البيان وبدل الشكل كما قال الرضى أنا إلى الآن لم يظهر لي فرق جلي بين بدل الشكل وعطف البيان بل ما الذي يكون عطف البيان الا البدل كما هو ظاهر كلام سيبويه وأطال الكلام في ذلك قلنا هذا الكلام خاص بالرضى وأما غيره فقد فرقوا بين البدل والبيان وتحقق الفرق بينهما ما ذكره الشر يف العلامة في حاشية الرضى شرح الكافية ان مثل قولك جاءني أخوك زيدان قصدت فيه الاسناد الى الاول وجئت بالثاني تمثله وتوضيحا فالثاني عطف بيان وان قصدت فيه الاسناد الى الثاني وجئت بالاول وتوطئة له ومباغة في الاسناد فالثاني بدل فان قيل الاختصار على كونه بدلا لكونه أرجح قال الشر يف العلامة في توضيح كلام الكشف ان للبدل فائدتين احدهما التأكيدي كبدل كرا الصراط مرتين وتكرير العامل وهذا التكرير يمتاز عن التأكيدي وعطف البيان على المختار (٣٧) ويكون مقصودا بالنسبة يمتاز عنهما مطلقا

وثانيهما الايضاح بتفسير المهيم قلنا اما الايضاح والتفسير فترك بين البدل وعطف البيان وأما كونه مقصودا بالنسبة فيحتاج ههنا الى تبين كون صراط الذين أنعمت عليهم مقصودا بالنسبة وأما كون البدل فيه تكرير

ما يكون طريق المؤمنين وقيل الذين أنعمت عليهم الانبياء وقيل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام قبل التحريف والنسخ وقرى صراط من أنعمت عليهم والانعام اصال النعمة وهي في الأصل الحالة التي يستلذها الانسان فاطلقت لما يستلذه من النعمة وهي الذين ونعم الله وان كانت لا تخص كإقال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تنحصر في جنسين دنيوي وأخروي والاول قسمان موهبي وكسبي والموهبي قسمان روحاني كشفخ الروح فيه وإشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق وجسماني كتخليق البدن والقوى الحافظة والهيئات العارضة له من الصحة وكال الاعضاء والكسبي تزكية النفس عن الرذائل وتخليتها بالاخلاق السنية والملمات الفاضلة وتزبين البدن بالهيئات المطبوعة والخلق المستحسنة وحصول الجاه والمال والثاني أن يغفر له

العامل المقيد للتأكيدي فبناؤه على ما ذكره الرضى من ان العامل في البدل مقدر من جنس الاول عند الاخفش والرامزي والفارسي وأكثر المتأخرين استدلوا بالقياس والسماع أما السماع فنحو قوله تعالى لجعلنا لمن يكفر بالرحن لبيوتهم وغير ذلك من الآي والاشعار وأما القياس فلكونه مستقلا مقصودا بالذكر وقدر الرضى على الوجهين قال اما الجواب عن السماع فان لبيوتهم الجار والجرور بدل من الجار والمجرور والعامل وهو جعلنا غير مكرر وكذا في غيره وأما القياس فان استقلال الثاني وكونه مقصودا بالذكر يؤيدان بان العامل هو الاول لا مقدر آخر ثم قال ومنه سيبويه والمبرد والزمخشري والمصنف ان العامل في البدل هو العامل في المبدل منه اذ المتبوع في حكم الطرح وهذا النقل عن الزمخشري يخالف ما فهم من كلام الكشف على ما بينه الشريف العلامة فليتأمل والجواب عن أصل السؤال انه اذا جعل بدلا كان فيه اشعار بان المقصود بالذات طريق المؤمنين ففيه تعظيم اطار يقهم وتكرير لهم ومباغة في الترغيب في طريقهم بالقصد اليه بالذات بخلاف ما اذا جعل عطف بيان لقوات هذه المقاصد والاولى ان يقال الامور المذكورة في التابع وهي الانعام وعدم الغضب والاضلال مقصودة بالذات والصراط المستقيم الذي هو المتبوع مطلوب لاجل هذه الامور فلما نسب ان يجعل التابع بدلا لعطف بيان (قوله وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهم السلام قبل التحريف والنسخ) قال صاحب الحواشي فيه بحث اذ لا يلزم لاسم ان يطلب طريق أصحاب موسى وعيسى أصلا كيف ولا يسوغ ان يعمل بطريقيها اذا كان مخالفا للدين الاسلام أقول قد يقال المراد من صراطهم الاصول الاعتقادية المتفقة في جميع الاديان لا الفروع المختلفة باختلافها وتخصيص أصحاب موسى وعيسى بناء على شهرة أمرهما وكثرة أمتهم فأتأمل (قوله والنطق) أراد به الامر الروحاني الذي هو منشأ التكلم لا النطق الظاهري اذ هو من الامور الجسمية (قوله تزكية النفس الخ) هذه شاملة للايمان الذي هو تزكية النفس عن رذيلة الكفر



وكذا الصلاح الذي هو تركيهم عن رذيلة المعصية (قوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سادوا من الغضب والضلال) اذا كان المراد من الصراط المستقيم ملة الاسلام فالمراد من الجامع للاوصاف الثلاثة هم المؤمنون الصالحون اذ غيرهم غير سالم من الغضب والضلال واذا اريد مشمول الكل واحدا من المؤمنين يكون المراد من الغضب الحكم بدخوله في جهنم ابدأ بالضلال الكفر (قوله اوصفة مينة أو مقيدة) اذا كان المراد من الذين أنعمت عليهم المسالمين السكاملين تكون الصفة مينة لان السكاملين منهم آمنون من الغضب والضلال مطلقا واذا اريد المؤمنون من غير تقييده بالكمال كانت هذه الصفة مقيدة لانها مختصة ببعضهم أو تقول المراد بالذين أنعمت عليهم الذين رضى الله عنهم فتكون الصفة مينة أو المنعم عليهم على اطلاقه فتكون الصفة مقيدة (قوله وذلك انما يصح باحد التأويلين اجزاء الموصول بحرى النكرة) أى كون غير المغضوب عليهم صفة للذين أنعمت عليهم لا يصح الا باحد التأويلين واعلم انه ذكر في الكشف فان قلت كيف يصح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يعرف وان أضيف الى المعارف قلت الذين أنعمت عليهم لا توقيت فيه كقولهم \* ولقد أمر على التميم يسئى \* قال الشر يف العلامة وذلك لان الموصول في حكم المعارف باللام فاذا اريد به الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض أفرادها بعينه كان في المعنى كالنكرة وهو المسمى بالمعهد الذهني فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة النكرة كما يوصف بالنكرة قول الجلة وأخرى الى لفظه فيوصف بالعرفه فيجعل مبتدأ أو احوال فان قيل قد ذكرنا أنهم هم المؤمنون مطلقا ثم نقل انهم أصحاب موسى عليه السلام قبل تحريف أحكام التوراة ونسخها أو الانبياء عليهم السلام مطلقا فهو على القوانين الآخرين عهد خارجي تقدري فيكون متعينا وعلى الاول يستغرق الكل فيكون أيضاً امر متعينا لا تعدد فيه أصلا فليس ههنا معنى لا توقيت فيه قلنا يجوز ان يراد بما ذكره أو لا طائفة (٣٨) من المؤمنين لا باعياتهم واذا جمل على الاستغراق المتبادر من العبارة تعين ان

يكون ما ذكره في الجواب ما فرط منه ويرضى عنه ويؤا في أعلى عليهم مع الملائكة المقر بين أبدأ الآدين والمراد هو القسم الاخير وما يكون وصلة الى نيله من الآخر فان ما عدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين هي معنى ان المنعم عليهم هم الذين سادوا من الغضب والضلال أو صفة له مينة أو مقيدة على معنى انهم جعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال وذلك انما يصح باحد التأويلين اجزاء الموصول بحرى النكرة اذ لم يقصده معهود كالحكي في قوله \* ولقد أمر على التميم يسئى \* وقولهم انى الامر على الرجل مثلك فيكرمنى أو جعل غير معرفة بالاضافة لانه أضيف الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليهم

يكون ما ذكره في الجواب وجهار ابعاء تلك الثلاثة وهو العهد الذهني كما يشهد له استشهاده بقول الشاعر فاعترض عليه صاحب الخواشي بان كل واحد من الوجوه المذكورة وان كان متعينا لكن لا يتعين حل

الموصول على واحد معين منها لا تتقاء قرينة ظاهرة على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل واحد منها على سبيل البدل وعلى غيرها أيضا كما أثرنا اليه فن هذا الوجه يعرض له الابهام ويصير بمنزلة ما اريد به فردا بعينه فتعني ان يكون وجهار ابعاء تلك الثلاثة غير مسلم أقول حصل كلامه ان المعرفة الدالة على المعاني التي كل منها متعين اذ لم يظهر المراد منه عند الخطاب خفاء القرينة في حكم النكرة وليس يوجد لها دليل وانظير وأما وصف المعهد الذهني بالنكرة فلان المتكامل لا يقصده فردا بعينه بل فردا مارق قول الشريف العلامة حيث قال ان المراد بالمعهد الذهني هو الجنس في ضمن فردا بعينه نظر اذ في قولنا كل الخبز مثلا المراد منه أ كل فرد من أفراد الخبز لا كل جنس الخبز في ضمن الفرد وقد يقال ان الفرد هو الجنس مع التشخص وردد عليه ان الطبايع والحقائق غير موجودة في الخارج أصلا عند الشريف العلامة كما صرح في كتبه العقلية وأما الموجود فدينز عن العقل الحقيقة والذاتيات (قوله لانه أضيف الى ماله ضد واحد) فان قلت قد يكون شخص واحد متعينا عليه مغضو باعليه أيضا فلا يكونا ضدين قلت لا يكونا شخص واحد من جهة واحدة متعينا عليه مغضو باعليه أيضا وهذا يكفي في التضاد وتوضيح المقام ان غيرا اذا أضيف الى ماله ضد واحد يجوز ان يقع صفة للمعرفة وهو ههنا مضاف الى المغضوب عليهم الذي له ضد واحد هو المنعم عليهم وكذا هو مضاف الى الضالين الذين لهم ضد واحد هو ما ذكر فيكون المنعم عليه ضد المغضوب عليهم وكذا الضالين فلذا جاز ان تقع صفة للمعرفة واعلم ان بين كلامه وكلام الزمخشري فراقينا وهو ان الزمخشري جعل علة كون غير صفة للمعرفة ههنا اشتهار المنعم عليهم بكونهم خلاف المغضوب عليهم والضالين وأما المصنف فجعل العلة كون المضاف اليه له ضد واحد هو المنعم عليهم والحاصل انه جعل العلة الضدية المذكورة وجعلها صاحب الكشف الاشتهار بالخالفه ولا يخفى ان الخالفه غير الضدية وان سلم ان الخالفه الضدية يقول الفرق باق بان الشهرة اعتبرها الزمخشري ولم يعتبرها المصنف قال الرضى اذا أضيف غير الى معرفة له ضد واحد فقط يعرف لاحتصار الغير به فيه كقولك عليك

بالحركة غير السكون فذلك كان قوله تعالى غير المغضوب عليهم صفة الذين أنعمت عليهم اذ ليس لمن رضى الله عنهم ضد غير المغضوب عليهم  
أقول فيه بحث اذ لا يخلو من ان يكون الضالون هم المغضوب عليهم أولا والاوّل يوجب التكرار والثاني يستلزم ان يكون للمنع عليهم  
ضدان أحدهما المغضوب عليهم والثاني الضالون فلا يصح القول بان ليس للمنع عليهم الاضد واحد ثم ان العطف وتكرار لا دلالة على  
الغيرية فان قيل لعل الضالين هم المغضوب عليهم وان كان معنى الضال غير المغضوب عليه فالعطف باعتبار تغير العنين قلنا لانسل من  
الضالين مطلقا هم المغضوب عليهم فان بعض الضالين يعفى عنهم وليس كذلك المغضوب عليهم والجواب اننا نختار المغيرة ولا يلزم ان يكون  
الضال ضدا آخر اذ لا يلزم من المغيرة التضاد واعلم ان في عبارة الرضى خلافا لانه بصد اثبات ان ما أضيف اليه الغير ليس له الاضد واحد  
لكنه تعرض لاثبات ان المنع عليهم ليس له الاضد واحد هو المغضوب عليهم ثم ان في قوله لانه لا يضاد الغير به في نظر ثم نقول فان قيل هل  
غير في هذا المقام تسكتب التعريف أولا فلي في الاول تكون معرفة وعلى الثاني نكرة فليس في الواقع الاضد هاتان اذا نظر الى مذهب  
من قال بعدما كتباه التعريف كان نكرة واذا نظر الى مذهب الذي قال يا كتباه التعريف في مثل هذه الصورة كان معرفة  
ولكونه نكرة وجه آخر وهو ان يكون الغير بمعنى المغاير وكانت الاضافة لفظية وهذا ما وقع في عبارة العلماء ولم يرضه الادباء  
كما صرح به الشريفة العلامة وفيه نظر وله جواب (قوله فيعين تعيين الحركة غير السكون) فيه تسامح والمراد ان غير المغضوب متعين  
كتعيين الحركة غير السكون في التركيب المذكور وفي أكثرها تعيين الحركة من غير السكون والمعنى تعيين المنع عليهم كتعيين الحركة التي  
هي غير السكون أى المتصفة به في التركيب المشهور وهو قولهم عليك بالحركة غير السكون ولا يخفى التكلف فيه والاولى ان يقال كتعيين  
الحركة في التركيب (قوله والعامل أنعمت) قال الشريفة العلامة أى العامل في الحال أنعمت وهو ظاهر وكذا العامل في ذى الحال وهو  
ضمير عليهم وذلك ان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل الى مجروره فالجور هو هنا وحده منصوب المحل بالفعل فهذا الاعتبار يكون ذا حال  
فلا يرد ان العامل في الحال هو الفعل وفي ذى الحال هو الجار وهكذا يقول المرفوع (٣٩) المحل في عليهم الثانية والجور لا يجمع الجار

والجور حتى يرد الاشكال  
بان المجموع ليس باسم  
والاسناد اليه من خواصه وما  
يقال من ان الجار والجور  
في محل النصب والرفع فن

فيعين تعيين الحركة من غير السكون وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير الجور والعامل  
أنعمت وأضاراً عنى أو بلا استثناء ان فسر النعم بامع القليلين والغضب نوران النفس ارادة لا انتقام  
فاذا أسند الى الله تعالى أمر بده المتهنى والغاية على ماسر وعليهم في محل الرفع لانه نائب مناب الفاعل  
بخلاف الاول ولا منبذة لتأكيد ما في غير من معنى النفي فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين

قيل المسألة في العبارة انك لا على ما تقرر من القواعد واعترض عليه صاحب الحواشي بان معنى الفعل اذا وصل الى ما بعده بنفسه وجب  
رفعه أو نصبه وأما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى ما بعده فإيجابه لاحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما  
منصوب المحل أو مرفوعه فكان البصرة والكوفة في سرت من البصرة الى الكوفة منصوب في المحل لوصول معنى السير بواسطة من وإلى  
اليهما ولم يقل به أحد اقول قال الرضى بعد ما حقق معنى المتعدى بنفسه والمتعدى بواسطة حرف الجر اذا تعدى أى الفعل بحرف الجر فالجار  
والجور في محل النصب على المفعول به والتحقيق ان المجرور وحده منصوب المحل لامع الجار لان الجار هو الموصل للفعل اليه كالمهزمة  
والضعيف لكن ما كانت المهزمة والضعيف من تمام صيغة الفعل والجار متصلا به كجزء من المفعول توسعوا في اللفظ وقالوا هم في محل النصب  
اه كلامه وهذا على اطلاقه يدل على ان البصرة والكوفة منصوب بالمحل فحاق له من انه لم يقل بما ذكر أحد غير صحيح لكن في كلام  
الشريفة العلامة بحثان أحدهما انه لا حاجة في كون المجرور ذا حال بكونه منصوب المحل فانه قد يقع الحال عن مجرور ليس منصوب المحل كقوله  
تعالى واتبع ملأوا اريم حنيفا وقوله التارموا كم خالدين فيها الثاني انه لا يلزم كون عامل الحال وصاحبها واحدا كحقيقه الرضى حيث قال  
والحق انه يجوز اختلاف العاملين على مآذبه اليه المالكي فيقول في ضرب في زيد قائما تقديره ضرب في زيد حاصل قائما والعامل في  
الحال حاصل وفي صاحبها ضرب في ويمكن الجواب عن الاول بانه لو كان المضاف في المثال الاول محذوف فاصح اقامة المضاف اليه مقامه فكان  
حنيفا حال من المفعول بان مثوا كم بمعنى موضع ثوابكم وكان خالدين حال من الفاعل كما صرح به الرضى وعن الثاني ان بناء ما ذكره  
على مذهب صاحب الكشف والمجور من وجوب اتحاد العامل في الحال وصاحبها وأما كونه خلافا للتحقيق فلا يضرب فتأمل (قوله)  
فاذا أسند الى الله تعالى الخ) فان قلت لا حاجة به هنا الى هذه التأويل لانه يبنى الغضب نعم اذا ثبت له تعالى الغضب يحتاج الى التأويل قلت  
نفي غضب الله تعالى عن جمع مخصوص يشعر بثبوت غضبه تعالى لجمع آخر فانه احتاج الى التأويل (قوله ولا منبذة لتأكيد ما في غير من  
معنى النفي) أى ليست عاطفة له دخول العاطف عليه وهو الواو ولا يجوز اجتماع حرفي العطف فان قلت قد يقال ما جاء في زيد والسكن عمرو

فاجتمع حرفا العطف وهما الواو والكن وكذا يقال العدد اما زواج واما فردا فاجتمع الواو واما قلنا الجواب عن الاول ان السكت هي المنجرد الاستدراك لا للعطف صرح به الرضى وعن الثاني ان عبد القاهر وأبا على منعوا كون اما عاطفة لان اما الاولى داخلية على ما ليس بمعطوف على شئ والثانية مقترنة بواو العطف فلا يصلحان للعطف وشبهة من جعلها حرف عطف كونها بمعنى أو والعاطفة لا يلزم ذلك فان معنى ان المصدرية هي معنى المصدرية وبالعطف ناصبة للمضارع دون الثانية والحق ان الواو هي العاطفة واما مفيدة لاحد الشئتين غير عاطفة كذا قال الرضى (قوله ولذلك جاز اناز يدا غير ضارب كجاز اناز يدا بالضارب وان امتنع أناز يدا مثل ضارب) أى ولا جل ان غيرا يفيد معنى لاجاز ما ذكر أعني أناز يدا غير ضارب لان الاضافة ههنا كالعدم ولم يحجز أناز يدا مثل ضارب لامتناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف قال الشريف العلامة تالخيص الكلام ان غيرا وضعت للمغايرة وهي مستزمنة للثني فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما فى الآية فيكون اثباتا متضمنة للثني فيجوز تركه بلا أخرى يراد بها الثني كقولك اناز يدا غير ضارب أى است ضارب باله فيكون نفي صريحها والاضافة بمنزلة العدم فى المعنى فيجوز أيضا تقديم معمول المضاف اليه على المضاف واعتراض بان السخاوى صرح بان لا فى مثل قولك انالاضارب اسم بمعنى غير الا أنه لما كان فى صورة الحرف أجرى اعرابه على ما بعده كما تقول جاءنى بلا شئ ورأيت لا فارسا فيجب ان يتمتع تقدم معمول فيه أيضا لاجب ولا يمنع الاسمى وثانيا بجواز التقدم نظرا الى صورة الحرفية مقتضية لانتفاء الاضافة وأقول قد يقال ان أراد ان غيرا فى قول القائل اناز يدا غير ضارب بمعنى ليس كما يفهم من ظاهر كلامه فهو فى غاية البعد ولا يوجد له نظير وان أراد أنه يستفاد منه ذلك النفي فيمكن ان يقال يستفاد من غير المغضوب أيضا للثني فيستفاد من مثل أناز يدا غير ضارب المغايرة بين زيد والضارب فلا يظهر بما ذكره فرق بين (٤٠) المثالين فتأمل (قوله والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير) لك أن تقول ليس والضال مرتبة هي أقصى

المراتب حقيقة اذ لا يتصور مرتبة من الضلال الا يمكن تصور مرتبة أقوى منها ويمكن أن يقال المراد من قوله وله عرض عريض ان ما حصل فى الواقع من الضلال له عرض عريض ولا يخفى أن ما يوجد منه متناه

ولذلك جاز أناز يدا غير ضارب كجاز أناز يدا بالضارب وان امتنع أناز يدا مثل ضارب وقرئ غير الضالين والضلال العدول عن الطريق السوى عمدا أو خطأ وله عرض عريض والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير قيل المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم من لعنه الله وغضب عليه والضالين النصارى لقوله تعالى قد ضلوا كثيرا وقد روى مرفوعا ويتجه أن يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله لان المنعم عليهم من وفقى للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به وكان المقابل لهم من اختل احدى قوتيها العاقلة والعاملة والنحل بالعلم فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى فى القاتل عمدا وغضب الله عليه والنحل بالعقل جاهل ضال لقوله فاذا بعد الحق الا للضلال وقرئ ولا الضالين بالهزيمة على لغة من جد فى الحرب من التقاء الساكنين (آمين) اسم الفعل

فيكون فى الواقع مرتبة من الضلال ليست فوقها مرتبة أخرى فتسكن أقصى المراتب أو يكون المراد من الذى الاقصى نوعا من الضلال هو أشد الانواع وان كان لهذا النوع أيضا مراتب غير متناهية فتأمل (قوله وقد روى مرفوعا) أى رفع القول المذكور الى النبي صلى الله عليه وسلم ولعل افراد اليهود توصف بالغضب عليهم وان كان النصارى الضالون أيضا مغضوبا عليهم لكثرة وقوع الغضب عليهم أى اليهود فى الدنيا بالمسوخ وغيره من مثل التلوة المسكنة وافراد النصارى بصفة الضلال الكمال فساد عقائدهم فى اثبات الاهلية حيث قالوا ان الله ثالث ثلاثة واتخاذ المسيح وأمه الهين من دون الله قال الله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأسمى الهين من دون الله وقال العلامة النيسابورى انما خص الاولى بالغضب عليهم لان الغضب يلزمه البعد والطرده والمتفرط فى كل شئ المعرض عنه بعيد من ذلك الشئ وأما المفرط فقد قبل عليه وتجاوز عنه واليهود فى طرف التفرط فى شأن دينهم والنصارى فى طرف الافراط أقول المتفرط والمفرط كلاهما بعيد عما يليق وهو الاعتدال فتأمل (قوله ويتجه أن يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله) لك أن تقول ان كان المراد من الجاهلين من وصل اليه الشرع وبقى مع جهله لم يعرف الله من الشرع مع وجوب المعرفة عليه فهم من المغضوب عليهم فلا وجه لجعله مقابلا له وان كان المراد من الجاهلين من لم يصل اليه الشرع كالتائب على شاق جبل الذى لم يصل اليه خبر الشرع فهو من أهل الجنة عند أهل السنة فلا وجه لخرجه عنهم أى عن المنعم عليهم والجواب أن المراد من المنعم عليه الفرد الكامل منه والجاهلون بالله ليس كذلك (قوله وقرئ ولا الضالين بالهزيمة الخ) أى بتحريك ما بعد الضاد وهذا عند من جد فى الحرب عن التقاء الساكنين (قوله آمين اسم فعل) قال الشريف العلامة أسماء الافعال موضوعة بازاء أفعال الافعال كاستجب وامهل واسرع من حيث يراد بها معانيها لامن حيث يراد بها نفسها



فإذا قلت آمين مثلاً فهم منه لفظ استجب أو ما برادفه مقصوداً به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لامقصوداً به نفسه  
 كما تقول استجب صيغة أمر وبذلك صح كونها أسماء وان استغفرتنا من المعاني الأفعال لان مدلولاتها التي وضعت هي لها لفاظ لم  
 يعتبر معها اقترانها بزمان وأما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولات تلك الالفاظ ينتقل من الاسماء اليها بواسطتها وهذا تأويل مناسب  
 لتسميتها بأسماء الأفعال واعترض صاحب الحواشي بان استجب ومصادفه لفاظاً مختلفان لا يستلزم تعقل أحدهما عند تعقل الآخر  
 وإذا وضع لفظ بازاء استجب كان معناه والمفهوم منه هو هذا اللفظ دون مصادفه وإذا وضع بازاء مصادفه صار الامر بالعكس فلو  
 كان لفظ آمين موضوعاً بازاء لفظ لوجب أن يكون هناك لفظ معين يفهم منه في كل اطلاق من يكون علماً بوضعه وليس كذلك  
 اذ المعروف لا يفهم منه اللفظ وأرباب اللغة لم يعتبره بل فسروا تارة (٤١) باستجب وتارة بفعل قال ابن الحاجب أسماء

الأفعال ما كان بمعنى الامر  
 والماضى أقول لقائل أن  
 يقول لم لا يجوز أن يكون  
 آمين مثلاً موضوعاً لكل  
 من استجب ومصادفه  
 فيكون له معاني متعددة  
 وكل أحد يفهم منه ما علم  
 وضعه وعدم الفهم  
 الذي ذكره ممنوع أو  
 يكون موضوعاً لاستجب  
 مثلاً وتفسيره بغيره كان  
 توسعاً لا بدلني هذين  
 الاحتمالين من دليل فتأمل  
 وفي كلام العلامة نظرم  
 وجه آخر اذ الغرض من  
 وضع الالفاظ افادة المعاني  
 ولا فائدة في وضع آمين للفظ  
 استجب مثلاً ويمكن  
 وضعه أولاً لمعنى استجب  
 فوضع لفظ أسماء الأفعال  
 لالفاظ الأفعال مما لا جدوى  
 فيه يعتد به فان قيل اذا

الذي هو استجب وعن ابن عباس قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال افعلى بنى على  
 الفتح كمن لا لقاء الساكنين وجاءه مدأفنه وقصرها قال \* وبرحم الله عبداً قال آمين \* وقال  
 \* آمين فزاد الله ما يشاء بعدا \* وليس من القرآن وقال كان يس ختم السورة بقوله عليه الصلاة  
 والسلام علمني جبريل آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال انه كالتيم على الكتاب وفي معناه  
 قول على رضى الله عنه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده يقول الامام ويحجر به في الجهر بقوله  
 روى عن وائل بن حجر أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع يده فها هو روى عن  
 أنى حنيفة رضى الله عنه أنه لا يقوله والمشهور عنه أنه يخفيه كجرواه عبد الله بن مغفل وأنس والمأموم  
 يؤمن معه لقوله عليه الصلاة والسلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين  
 فن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه وعن أبي هريرة روى الله عنه أن رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم قال لا في الأئبرك بسورة لم ينزل في التوراة والانجيل والقرآن مثلهما قال قلت بلى  
 يا رسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته وعن ابن عباس رضى الله  
 عنه قال يشاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله القوم ليعب الله عليهم العذاب حاتم قضيا فقير أصبى من  
 صبيانهم في الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة  
 \* سورة البقرة مدنية وآياتها ثمان وسبع وعشرون آية \*

بسم الله الرحمن الرحيم

(الم) وسائر الالفاظ التي تهجى بها أسماء مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلام لدخولها في حد  
 الاسم واعتوا وما يخص به من التعريف والتكبير والجمع والتصغير ونحو ذلك علمها به صريح الخليل  
 وأبو علي وماروى ابن مسعود روى الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال من قرأ حرفاً من كتاب  
 الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف بل ألف حرف ولا م حرف وبم حرف فالمراد

(٦ - بياضى) - اول

كان كذلك فلم سميت بأسماء الأفعال ولم تجعل  
 أفعالاً للفعل ما يدل على زمان وضعاً بصيغة مخصوصة وما لا يكون كذلك فهو اسم وان دل على زمان مخصوص لا بالصيغة فان بعد  
 مثلاً دل على زمان الماضى وضعاً بصيغة بخلاف هيات فاتها وان كانت دل على ما دل عليه بعد لكن لا بصيغة ولذا قال الرضى الاولى  
 أن يقال الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن بزمان من حيث الوزن وعلى هذا الحاجة الى التفسير الذي ذكره العلامة فتكون  
 تسميتها بأسماء الأفعال باعتبار كونها مصادفة للأفعال أى أسماء معاني الأفعال فيكون ههنا مضاف مخدوف (قوله فن وافق تأمينه تأمين  
 الملائكة الخ) يحتمل أن يراد بالموافقة الموافقة في الزمان وفي الابتداء والانهاء والاولى أن تحمل الموافقة على الموافقة الباطنية  
 من حيث الخشوع والتوجه الى الله تعالى

\* تفسير سورة البقرة بسم الله الرحمن الرحيم \*

(قوله بل المعنى اللغوى الخ) حكم بان اطلاق الحرف عليه بالمعنى اللغوى وجوز ان يكون من تسميته باسم مسماه يعنى ان مسميات هذه الاسماء يقال لها الحروف أى حروف التهجى فسميت أسماؤها بالحروف أيضا ويمكن ان يقال ان الحرف فى اللغة الطرف ومسميات هذه الاسماء أطراف الكلمات فسميت الاسماء باسم مدلولاتها (قوله وهى مالتها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب الخ) قال الشرىف العلامة جهور المحققين من النحاة حصر واسبب بناء الاسم فى مشابهته ما لا يمكن له أصلا وسماوا الاسماء الحالية عنهما مرة وجعلوا سكون اعجازة قبل التركيب وقفا لابناء فهو لا قد اكتفوا فى كون الاسم معربا اصطلاحا بمجرد اتقاء المانع من قبول الاعراب ولم يعتبروا وجود مقتضيه وعرفوا المعرب بما يختلف آخره باختلاف العوامل فى أوله وأراد واما يمكنه الاختلاف على قانون اللغة سواء انصف بالفعل أو كان من شأنه ذلك اما قرىبا كما اذا وقع فى التركيب ولم يعرب واما بعيدا كما اذا وقع فى التعديد ومن اشترط فى المعرب وجود مقتضى الاعراب فقد اعتبر الانصاف به اما فعلا أو قرىبا منه ولا مشاحة فى الاصطلاحات الا ان ما أثره المصنف يعنى كونها معربة قبل التركيب أولى واحتجاج فى المذهب الآخر الى الفرق بين مبنى بناء وجود المانع وبين مبنى بناءه لفقدان المقتضى بتجوز اتقاء الساكنين (٤٢) فى الثانى دون الأول وهو تحكم أقول لصاحب المذهب الآخر ان رفع التحكم بان

أسماء حروف التهجى مثلا لما كانت لها طائفتان احدهما الاعراب والثانى السكون قبيل التركيب فالتقاء الساكنين أمر غير ثابت فهو شبهه بالمعرب الموقوف عليه ولذا جوز بخلاف المبنى الذى يكون بناءه لو وجود المانع اذ لو جوز فيه لكان أمرا ثابتا دائما فلذا لم يجوز واعلم ان ظاهر كلام المصنف موافقة صاحب الكشف فى كونها قبيل التركيب غير مبنية بل سكونها سكون الوقف وان كان خاليان

بغير المعنى الذى اصطلح عليه فان تخصيصه به عرف محمد بل المعنى اللغوى ولعله ساء باسم مدلوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدا وهى مركبة صيرت بها التكون تأديتها للمسمى أول ما يقرع السمع واستعيرت الهمزة مكان الانف لتعذرا لابتدائها وهى مالتها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجه ومقتضيه لكتفا بآية ومعرضة اذ لم تناسب مبنى الاصل ولذلك قيل ص و ق مجموعا فيهما بين الساكنين ولم تعامل معاملة آين وهو لاء ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام وبسائطه التى يتركب منها اقتضت السورة بطائفة منها اليقظ لمن تحدى بالقرآن وتنبها على ان أصل المتأول عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم مع نظارهم وقوة فصاحتهم عن الاتيان بمبادئه وليكون أول ما يقرع السمع مستقلا بنوع من الاعجاز فان النطق باسماء الحروف مختص بن خط ودرس فاما من الاتى الذى لم يخاطب الكتاب فستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى فى ذلك ما يجز عنه الاديب الارب الفائق فى فنه وهوانه وأردف فى هذه القوافى أربعة عشر اسما هي نصف أسامى حروف المعجم ان لم يعد فيها الا حروفها فى تسع وعشرين سورة بعددها اذا عد فيها الانف الاصلية مشتملة على انصاف أنواعها فذكر من المهموسة وهى ما يضعف الاعتماد على مخرجه ويجمعها سنشعك خصفه نصفها الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ومن البواقى المجهورة نصفها يجمعها لن يقطع أمر ومن الشديدة الثمانية المجموعة فى اجدت طبقك أربعة يجمعها اقطك ومن البواقى

الاعراب بالفعل (قوله وتنبها على ان المتأول عليهم الخ) لك ان تقول من يسمع المتأول علم انه كلام منظوم مما الخوة ينظمون منه كلامهم فلا حاجة الى تقديم هذه الحروف وايضا هذه المقصود يحصل من جميع الحروف لاختصاص له بالحروف المذكورة والجواب عن الاول ان يقال التنبية على ما ذكر فى التكلم بالحروف ليس كفى الكلمات المركبة منها أو ان المراد حصول التكتة قبل سماع المتأول وعن الثانى بان ما ذكره تعليل لذكر بعض حروف التهجى فى هذا المقام واما اختصاص الحروف المذكورة بالذ كرفه علة وسبب آخر (قوله فان النطق باسماء الحروف مختص بن خط ودرس) فى هذا الاختصاص خفاء اذ قد يتلفظ الشخص باسماء الحروف ولم يخط أصلا نعم لفظه صلى الله عليه وسلم بهذه الاسماء مع اشهاره بانه لم يخط الكتاب ولم يتعلم منهم خارق للعادة على ما يظهر مما ذكره المصنف (قوله وهى ما يضعف الاعتماد على مخرجه) أى لا يقطع جوى النفس معه بل يمكن ان يتلفظ به ويتنفس فيحصل بصوت ضعيف وهذا معنى ضعف الاعتماد على المخرج ولهذا سميت مهموسة لان الهمس ضعف الصوت قال تعالى وخشعت الاصوات للرجح فلا تسمع الا همسا (قوله ومن البواقى المجهورة الخ) والجهر رفع الصوت وقوته ولما انحصر النفس معه قوى الصوت (قوله الشديدة) هى الحروف التى ينحصر جوى صوتها عند اسكانها فى مخرجها فلا يجرى من مخرجها والخوة خلاف الشديدة

(قوله المطبقة) بفتح الباء ما ينطبق على مخرجه من اللسان والحنك والمنفتحة بخلافها وأسميت منفتحة لأنه يفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها (قوله وهي أحد عشر) هذا خلاف ما في الشافية فإنه قال حروف الإبدال أنضت يوم جد طاءه ذل فإنه أر بعة عشر (قوله ويرجمعهما قد طبخ) بالباء الواحدة الباء والجيم من الطبخ وهو الضرب على الشئ الجوف كإطيل (قوله أصيلا) يجمع الأصيل على أصيل مثل بعر وبران ثم صغروا الجع فقالوا أصيلا ثم بدلوا من النون لاما فقالوا أصيلا (قوله والفاء جديف) قال في الصحاح الجديف القبر وهو إبدال الجديث (قوله في أعن) أصله أن فابدل الهمزة عينا (٤٣) (قوله والتاء ثروغ الدلو) جمع ثروغ أصله

ثروغ بتسكين الزاء وهو يخرج الماء من الدلو (قوله باسمك) كأن أصله ما اسمك (قوله نصفها الاقل) وهي الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء (قوله يعتمد عليها براق اللسان) أي يتكلم بها بالسرعة بطرف اللسان (قوله مكتورة بالمد كورة) أي مغلوطة يعني تجد أنواع الحروف المد كورة في أوائل السور من كل جنس من أجناس هذه الحروف غالبية في السكك وتركيبها على المتركة من أنواع ذلك الجنس (قوله لوقوعه في كل واحد الخ) المراد من الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف وأراد بالوجه الثلاثة ان يكون الحرف الازل مفتوحا ومضموما ومكسورا والسور التسع طس ويس والخواص الستة (قوله وثلاث ثلاثيات) وهي الموال وطسم (قوله عشرة

الرخوة عشرة يجمعها حسن على نصره ومن المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والفاء نصفها ومن البواقي المنفتحة نصفها ومن القليلة وهي حروف تضطرب عند خروجها ويجمعها قد طبخ نصفها الاقل لقلتها ومن اليتيمات الباء لانها أقل نقلا ومن المستعيلة وهي التي يتصد الصوت بها في الحنك الاعلى وهي سبعة القاف والصاد والطاء والحاء والعين والضاد والفاء نصفها الاقل ومن البواقي المنخفضة نصفها ومن حروف البذل وهي أحد عشر على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني ويجمعها أحد طو بت منها الستة الشائعة المشهورة التي يجمعها الهطمين وقد زاد بعضهم سبعة أخرى وهي اللام في أصيلا والصاد والزاي في صراط وزراط والفاء في أجدا والعين في أعن والتاء في ثروغ الدلو والياء في باسمك حتى صارت ثمانية عشر وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين وحماد يغم في مثله ولا يدغم في المقارب وهي خمسة عشر الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء والحاء والعين والضاد والفاء والطاء والشين والزاي والواو نصفها الاقل وحماد يغم فيها ما وهي الثلاثة عشر الباقية نصفها الاكثر الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون لما في الادغام من الخفة والفضاحة ومن الاربعه التي لا تدغم فيا يقرأ بها ويدغم فيها مقار بها وهي الميم والزاي والسين والفاء نصفها ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذق اللسان وهي ستة يجمعها رب متفل والخلقية التي هي الحاء والحاء والعين والعين والهاء والهمزة كثيرة الوقوع في الكلام ذكر ثلثيهما ولما كانت ابنية المز لا يتجاوز عن السابعة ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تسعة سبعة أحرف منها تنبيه على ذلك ولما استقرت السكك وتراكبها وجدت الحروف المتركة من كل جنس مكتورة بالمد كورة ثم انذرها مفردة وثلاثية ورباعية وخماسية ابدان بان المتحدى به مركب من كلمتهم التي أصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين فصاعدا الى الخمسة وذكر ثلاث مفردات في ثلاث سور لانهما توجد في الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف واربعة ثنائيات لانهما تكون في الحرف بلا حذف كبل وفي الفعل بخذف كقل وفي الاسم بغير حذف كمن وبه كدم في تسع سور لوقوعها في كل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه في الاسماء من وإذ ود وفي الأفعال من وبع وخف وفي الحروف من وأن ومنذ على لغة من جرهما وثلاث ثلاثيات لحيثما في الاقسام الثلاثة في ثلاث عشرة سورة تنبيه على ان أصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها الاسماء وثلاثة للأفعال ورباعيتين وخماسيتين تنبيه على أن لكل منهما أصلا كجعفر وسفرجل وملحقا كقررد وحنفل ولعلها فرقت على السور ولم تعد باجتماعها في أول القرآن لهذه الفائدة مع ما فيه من إعادة التحدى وتكرار التنبيه والمبالغة فيه والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس

منها اسماء لان أو زان الاسم الثلاثي عشرة كما هو مذكور في الصرف وثلاثة للأفعال وهي فعل بفتح العين ومضما وكسرهما (قوله ورباعيتين) وهما المص والمر (قوله وخماسين مع ما فيه من إعادة التحدى) وهما كهيعص جمعسق (قوله لهذه الفائدة مع ما فيه من إعادة التحدى) المشار إليه بقوله هذه الفائدة هو اسم مستقيم من مضمون قوله أيضا بانان المتحدى به مركب من كلامهم ان قوله تنبيه على ان لكل منهما أصلا كجعفر وسفرجل فانه لو جمعت في أول القرآن لم يكن فيه التنبيه على الغرض كما في التفریق مثلا لو أوردت ثلاثيات في موضع واحد لم يحصل التنبيه على ما ذكره من ان أصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر كما حصلت في سورة التفریق



فليأتمل وهذا التقر بأحسن من تقر بر صاحب الكشف حيث جعل الفائدة في التفرقة إعادة التنبيه وتذكير الغرض وتذكيره في ذهن السامع فقال فان قلت فهلا عددت باجتماعي أول القرآن وما بها جاءت مفارقة على السور قلت لان إعادة التنبيه على ان المتحدى به مؤلف منها لا غير وتجنيد به في غير موضع أو وصل الى الغرض وأقره في الاسماع (قوله أو المؤلف منها كذا) أي المؤلف من هذه الحروف أي من جنس ما يتحدى به (قوله وقيل هي أسماء السور الخ) لما كان مفهوم كلام المصنف ان المختار عنده ليس جعل الحروف المذكورة أسماء السور (٤٤) فعليه ان يجيب عن الدليل الذي استدله على كونها أسماء ولم يتعرض له والجواب

عن الدليل المذكور اختيار كونها مراد منها في لغة العرب وهي المسميات وقائدة ايرادها ههنا ماذكره المصنف أولا (قوله اشعارا بانها كلمات الخ) وجهه الاشعار انما كانت التسمية بهذه الاسماء مستغربة خلاف العادة كان هذا باعثا للسامع على الفحص عن السبب الباعث على ايرادها هو مخالف العادة (قوله ولم يستعمل) هو عطف على قوله لم يعد (قوله لا تفسير وتخصيص) وفي الحواشي انه غير مسلم لان نقله عن ابن عباس من أن معناه ان الله أعلم صريح في التفسير أقول فيه نظر لان محصل كلام المصنف منع انه تفسير بعبارة فيها مبالغة أي لا يجوز أن يكون تنبيه على أن هذه الحروف مادة الكلمات وكلام المحشى يؤل الى المنع على المنع لكن توجيه العبارة المنقولة عن ابن عباس بما ذكره

هذه الحروف أو المؤلف منها كذا وقيل هي أسماء السور وعليه اطلاق الأكثر سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب فالولم تكن وحيا من الله تعالى لم تنساقط مقدرتهم دون معارضتها واستدل عليه بانها لم تكن مفهومة كان الخطاب بها كالخطاب بالهمل والتكلم بالإنجي مع العربي ولم يكن القرآن بأسره يباوهدى ولما أمكن التحدى به وان كانت مفهومة فاما أن يراد بها السور التي هي مستعملها على انها القها أو غير ذلك والثاني باطل لانه ان يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب فظاهر انه ليس كذلك أو غيره وهو باطل لان القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى بلسان عرب في مبين فلا يحمل على ما ليس في لغتهم لا يقال لم لا يجوز أن نكسكون من بدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر كما قاله فطرب أو إشارة الى كلمات هي منها اقتصرت عليها اقتصار الشاعر في قوله \* قلت لما في قفالت قاف \* كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال الالف آلاء الله واللام لفظه والميم ملكه وعنه ان الرحمن ون مجوعها الرحمن وعنه ان الم معناه ان الله أعلم ونحو ذلك في سائر الفواخ وعنه ان الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد أي القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليها الصلاة والسلام أو الى مد أقوام وأجال بحساب الجبل كما قال أبو العالية متمسكا بما روى أنه عليه الصلاة والسلام لما أتاه اليهود نذاعليهم الم البقرة خبوه وقالوا كيف ندخل في دين من دته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال المص والمر فقالوا خلطت علينا فلا ندري بانها نأخذ فان تلاوته اياها بهذا الترتيب عليهم وتقر برهم على استنباطهم دليل على ذلك وهذه الدلالة ان لم تكن عربية لكنها لا شأنا لها فبين الناس حتى العرب تلحقها بالمعربات كالتشكاة والسجيلة والقسطاس أو دالة على الحروف المبسوطة مقسمها اشرفها من حيث انها بائناط أسماء الله تعالى ومادة خطابه هذا وان القول بانها أسماء السور يخرجها الى ما ليس في لغة العرب لان التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستكره عندهم ويؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى ويستدعى تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة لا ناقول ان هذه الألفاظ لم تهمد من بدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها وغيرها من حيث انها فواخ السور ولا يقتضى ذلك أن لا يكون لها معنى في حينها ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم أما الشعر فشاذ وأما قول ابن عباس فتنبه على أن هذه الحروف منبع الاسماء ومبادئ الخطاب وتمثيل بمائة حسنة ألا ترى انه عد كل حرف من كلمات متباينة لا تفسير وتخصيص بهذه المعاني دون غيرها ذ لا يخص لفظا ومعنى ولا بحساب الجبل فتلحق بالمعربات والحديث لا دليل فيه لجواز أنه عليه السلام تبسم تجميها من جهلهم وجعلها مقسما بها وان كان غير متنع لكنه يجوز الى اضمار أشياء لا دليل عليها والتسمية بثلاثة أسماء انما تمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة

المصنف لا يخفى ما فيه من البعد (قوله ولا بحساب الجبل) معطوف على قوله للاختصار أى ولم تستعمل لحساب الجبل بعلبك (قوله فيلحق بالمعربات) أي يكون كل حرف منها معر با فيكون الالف والواحد مترادفين حينئذ (قوله لكنه يخرج الى اضمار أشياء لا دليل عليها) قد يقال لاضمار فعل القسم دليل في بعض المواضع كقوله تعالى قن لان جربا بعد قنبة على كونها مجردة والواو الواقعة بعد الحروف المذكورة عاطفة ولما ثبت في بعضها كونها تقاسم يقاس عليه الباقي ولا يخفى ان هذا يصح على تقدير اعرابها قد استصوب ذلك صاحب الكشف وسيجيء (قوله انما تمتنع اذا ركبت وجعلت الخ) جعلت اسما واحدا يجري عليه الاعراب كبعليك فاما اذا نثر أي نثر

العدد الذي يربك التركيب المذكور فيمكن التسمية المذكورة (قوله وناهيك) اسم فاعل من النهى كانه ينهاك عن طلب دليل سواء وبتسوية متعلق باكتشاف المقدر المفهوم من قولنا وناهيك والتقدير وناهيك تسوية سيويوه فاكتشف بها يعني كما جوز سيويوه ان يسمى بيت من الشعر من غير جعلها اسما واحدا يجري الاعراب على آخره كعبلبك كذلك جوز التسمية بطائفة من الحروف المعجمة من غير ان يجعلها اسما واحدا معرب الآخر (قوله وهو مقدم من حيث ذاته ومتأخر باعتبار كونه اسما فلا دور) الظاهر ان يقال ذات الجزء مقدم على الكل وأما وصفه فهو مؤخر وقال الشريف العلامة فان قيل جزء الشيء تقدم عليه واسمه متأخر عنه فلا يكون الجزء اسما لكلمة قلنا ذات الجزء مقدم على ذات الكل وأما ذات الاسم فلا يجب تأخر عن ذات المسمى بل ربما كان جزءه كأي الفوانح فيتقدمه وربما انعكس الحال بينهما فيجب تأخر عن المسمى كاسماء الحروف وإذا لم يكن الاسم جزءا من المسمى ولادلالة لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر بأحد الاعتبارين المذكورين نعم وصف الاسم متأخر عن ذات المسمى مطلقا يقال وقوع الفوانح أجزاء للسور من حيث انها أسماء لها فإذا كانت الاسمية متأخرة من تأخر الجزء أيضا لاننا نقول اللازم على ذلك التقدير تأخر وصف الجزء نسبة عن ذات الكل والاستحالة فيه فقول تنقيح السؤال ان كونها أجزاء للسور بسبب كونها اسما ولما تأخر الاسمية عن التسميات تأخر الأجزاء وتنقيح الجواب ان اللازم مما ذكرنا تأخر وصف الجزء نسبة كما تأخر وصف الاسمية ولا يلزم تأخر ذات الجزء كما لا يلزم تأخر ذات الاسم ثم اننا لانسلم ان وقوع الفوانح أجزاء للسور من حيث انها أسماء لها بل من حيث

(٤٥)

في الحواشي منع تأخر وصف الاسمية عن ذات المسمى مطلقا لجواز تعين الاسم لمن سيوله مثلاً أقول هذا في الحقيقة ليس تسمية بالفعل بل تعليلها ومحصله انه اذا ولد مولود لكان هذا اسما له فاذا تولد حصلت التسمية وأما قبله فلا وجه لتسميته بالفعل (قوله والوجه الاول أقرب الى التحقيق وأوفق للطائفتين

بعلبك فاما اذا نثرت نثر أسماء العدد فلا وناهيك بتسوية سيويوه بين التسمية بالجزء والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزءها فلا اتحاد وهو مقدم من حيث ذاته مؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور لاختلاف الجهتين والوجه الاول أقرب الى التحقيق وأوفق للطائفتين التزويل وأسلم من لزوم النقل وقوع الاشتراك في الأعلام من واضع واحد فانه يعود بالنقص على ما هو مقصود بالعلمية وقيل انها أسماء القرآن ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن وقيل انها أسماء الله تعالى وبدل عليه ان عليا كرم الله وجهه كان يقول يا كهيصع يا جعصق ولعله أراد يملأها وقيل الاثمن أقصى الحق وهو مبدأ الخارج واللام من طرف اللسان وهو أوسطها والمجم من الشفة وهو آخرها جعصق فيها إجماع الى أن العبد ينبغي أن يكون أول كلامه وأوسطه وآخره ذكر الله تعالى وقيل انه سر استأثر الله بعلمه وقدرى عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه ولعلمهم أرادوا أنها أسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد فان جعلتها أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع على الابتداء والخبر أو النصب بتقدير فعل القسم على طريقته الله لافعل بالنصب

التزويل) وهو كون هذه الحروف مقصودا منها تنبيه الملتزم بالقرآن على ان المتلو عليهم من جنس كلامهم أما كونه أقرب الى التحقيق فلهذا ورد شبهة عليه بخلاف الاحتمال الآخر وهو كونها أسماء للسور فان الشبه المذكورة توجهت عليه وان ظهر اندفاع بعضها والاولى أن يقال كونها أسماء الحروف أمر محقق وأما كونها أسماء السور فغير محقق فالجواب على كون المقصود منها تعديد الحروف للغرض المذكور لا كونها أسماء السور أقرب الى التحقيق فتأمل وأما كونها أوفق للطائفتين التزويل فقد قيل لان فيه نكتة جليلة كما ذكرنا بخلاف كونها أعلاما لا يس في مجرد العلمية نكتة معتبرة مع ما فيها من الضعف على ما ذكرناه وأورد عليه انه على تقدير كونها أعلاما يحصل منه ما يحصل من الوجه الاول وهو التنبيه المذكور وأجيب بان التنبيه والايقاظ المذكورين على تقدير العلمية تبعاً لغير لازم وعلى الوجه الاول مقصودا لافعل فيه بحث لم يجوز ان تكون العلمية والتنبيه كلاماً مقصودين أصالة بل عبارة المصنف السابقة حيث قال سميت بها اشعاراً بانها كلمات معروفة التركيب الخ دال على أن الايقاظ المذكور مقصودا لافعل التسمية سلعنا لكوننا لان لم أنه يوجب منع رجحان كونها أعلاماً فتأمل (قوله وأسلم من لزوم النقل وقوع الاشتراك الخ) الظاهر أن يقال انه سالم من الامرين المذكورين بل يفتى اسم الفاعل مكان اسم التفضيل (قوله ولذلك أخبر عنها بالكتاب) كقول الله تعالى المص كتاب أنزل وقوله والقرآن عطف تفسيرى للكتاب (قوله والنصب بتقدير فعل القسم الخ) فقد رد هذا صاحب الكشف حيث قال ان القرآن والقلم بعده هذه الفوانح مخلوق بها فلو زعمت ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا ذلك ثم قال ولا سبيل فينا نحن

بصدده أن المان يجعل الواو للعطف الخاتمة الثاني الاول في الاعراب (قوله الواو) صوبه صاحب الكشف حيث قال فان قلت فقد رها  
 مجرورة باضمار الباء القسمية لا يحذفها واجعل الواو للعطف قلت هذا لا يبعد من الصواب ويعضده ما ورد عن ابن عباس رضي الله  
 عنه انه قال أقسم الله بهذه الحروف (قوله ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة أو موازنة لمفردكم الخ) قال العلامة  
 التفنيزاني قيل ينبغي ان يتعين الاعراب ولا يسوغ الحكاية كسائر الاعلام المنقولة من المفردات والمركبات من كلتين ليست بينهما نسبة  
 وانما الحكاية في واقع علمها لنفس ذلك اللفظ مثل ضرب فعل ماض أوجب بان ذلك في هذه الالفاظ خاصة اذا جعل اعلاما للصور  
 خاصة اما اذا جعل صاد مثلا علم الرجل فالحكاية وذلك لانها قد اشتهرت ساكنة الاعجاز وكثرة استعمالها كذلك وكانها  
 نقلت عن تلك الهيئة لاسيما وفيها تمة من ملاحظة الاصل من جهة ان مسمياتها مركبة من الحروف المبسوطة فعلمها مسحة من  
 قولك ضرب فعل ماض (قوله فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز الرفع الخ) أي المؤلف المقدر ههنا كان مبتدأ أو خبرا  
 بان يكون المعنى المؤلف من جنس هذه الحروف ذلك الكتاب أو ذلك الكتاب مؤلف من جنس هذه الحروف (قوله فان جعلتها  
 أسماء السور الخ) اما كونها مبتدأ فيقال هذه الحروف أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور واما كونها خبرا فيعكس التقدير  
 المذكور بان يقال ان بعضها اسم الله تعالى فيكون ما بعده خبرا عنه مثل الم الله لا اله الا هو بان يكون التقدير الم اسم الله لا اله الا  
 هو بان يقدّم مضاف وبعضها اسم

(٤٦)

أو غيره كما ذكر أو الجر على اضمار حرف القسم ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة  
 أو موازنة لمفردكم فاعلم كما نبيل والحكاية ليست الافعال كذلك وسيعود اليك ذكره مفصلا  
 ان شاء الله تعالى وان أبقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز  
 الرفع بالابتداء أو الخبر على ماض وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا أو مجرورا  
 على اللغتين في الله لا فعلن وتكون جملة قسمة بالفعل المقدرة وان جعلتها ابعاض كلمات أو  
 أصواتا منزلة منزلة حرف التنبيه لم يكن لها عمل من الاعراب كالجمل المبتدأ والمفردات المعدودة  
 ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لا تحتاج الى ما بعدها وليس شئ منها آية عند غير  
 الكوفيين وأما عندهم فالم في مواقعها والمص وكهيعص وطه وطسم وطس ويس وحهم  
 آية وجعسق آيتان والبواقي ليست بآيات وهذا نوقيف لاجمال للقياس فيه (ذلك الكتاب)  
 ذلك اشارة الى ان الم أول بالمؤلف من هذه الحروف أو فسر بالسورة أو القرآن فانه لما تكلم  
 به وتقصى أو وصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعدة أشبه اليه بما يشار به الى البعيد

بتقدير مضاف أى الم  
 اسم ذلك الكتاب وقس  
 عليه التقدير الثالث (قوله)  
 ويوقف عليها الوقف  
 التام الوقف التام على  
 الكلام هو الوقف عليه  
 حال كونه يقيد بمعنى  
 مستقلا وكذا ما بعده  
 هكذا قال الشريف  
 العلامة وقال العلامة  
 التفنيزاني هو ان يكون

ما بعده غير متعلق بما قبله والما لا واحد لانه اذا كان ما بعده غير متعلق بما قبله وتذكيره  
 فيجب ان يكون ما بعده مستقلا مع قطع النظر عما قبله والالكان خالبا عن الفائدة وكذا ما قبله يجب ان يكون كذلك (قوله  
 وهذا توقيف الخ) أي أمر مستفاد من الشرع وقول النبي صلى الله عليه وسلم وليس بناء على أمر تدركه العقول (قوله أو وصل  
 من المرسل الى المرسل اليه) قال الشريف العلامة اعترض عليه بانه قبل الوصول الى المرسل اليه كان كذلك وأوجب بان المتكلم اذا  
 ألف كلاما ليلقيه الى غيره ويوصله اليه فور بالاحتفاظ في تركيبه وصوله اليه وبني كلامه عليه وقيل لم يرد بالمرسل اليه النبي عليه  
 الصلاة والسلام بل من وصل اللفظ اليه حال ايجاده بمنزلة السامع لكلامك وهو مردوبه بخلاف ما يفهم من العبارة وأيضا ان أراد  
 باللفظ الذي وصل لفظ الم فذلك ليس اشارة اليه وان أراد لفظ جميع السورة أو المنزل فقبل ان وصل اليه الجميع كان ذلك على  
 حاله واعترض صاحب الحواشي على الجواب الاول بان المتكلم لا يجعل غير الوصل الى المرسل اليه بمنزلة الوصل الا اذا اشتغل ذلك على  
 نكتة مناسبة للقام وهي غير ظاهرة هناك ثم ذكر ان جل المرسل اليه على مخاطب غير مستبعد فان الكلام أرسل اليه وأيضا يختار  
 ان المراد لفظ جميع السورة أو المنزل وقوله فقبل ان وصل اليه الجميع كان ذلك على حاله قلنا ليس ذلك قبل وصول الجميع اذ الكلام  
 على تقدير ان يكون اسما للسورة فقد كرر لفظ ذلك يكون بعد وصول الجميع الى المخاطب أقول اما اشتغال الجمل المذكور على نكتة  
 فظاهر وهو الاشعار بتحقيق الوصول في المستقبل والتفاوت لشدة الاهتمام وكفى التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للاشعار  
 بتحقيق الوقوع والاهتمام واما اطلاق المرسل اليه واردة غير الرسول عليه السلام في مثل هذا القام فظاهر الاستبعاد واما قوله



وأيضا يختار ففيه ان معنى الم على التقدير المذكور هو مجموع السورة ولا يخفى ان مجرد نزول الم وسماع المخاطب له لم يحصل له الآيات المذكورة حتى يكون ذلك بعد وصول الجميع الا ان يقال انه يعلم من لفظ ما هو معناه اجالا فيكون ذكر لفظ ذلك بعد وصول الجميع اجالا وهما نكتة أخرى أعلى مما ذكر فتأمل واعلم ان قول المصنف ذلك اشارة الى ان اول المؤلف من هذه الحروف أو السورة أو القرآن الخ يدل على ان المشار اليه هو لفظ الم وليس كذلك على ما مر في كلام الشر يف العلامة لكن المراد انه اشارة الى معنى الم ان اول لفظ الم (قوله فانه خبره أو وصفه الخ) أي الكتاب خبر بذلك أو وصفته فيكون الكتاب عين اسم الاشارة فقد ذكر باعتبارها واعلم ان بين عبارة المصنف وبين عبارة الكشف مخالفة لان المصنف جوز كون الكتاب صفة لذلك على تقدير ان يكون المشار اليه والظاهر من كلام الكشف عدم جوازه فانه قال لا أخلو من ان أجعل الكتاب خبره أو وصفته فان جعلته خبره كان ذلك في معناه وسماء غجاز اجراء حكمه عليه في التذكير وان جعلته صفة فلما أشير به الى الكتاب صريحاً لان اسم الاشارة مشار به الى الجنس الواقع صفة له انتهى ولا يخفى ان مفهوم كلامه انه على تقدير جعل الكتاب صفة لذلك يكون المشار اليه الكتاب لا غير (قوله حتى اذا عجز واعنها تحقق عندهم الخ) لا يقال لا يلزم من عدم قدرتهم على المعارضة زوال الشبهة والتسك اذا يلزم من انتفاء قدرتهم انتفاء قسرة غيرهم قلنا انهم زعموا ان منهم من ليس هو مثله في البلاغة فاذا لم يقدر وا على المعارضة جزموا بان القرآن ليس الامن عند الله فصار متحققا عندهم (٤٧) قوله والعامل فيه الظرف الخ) أي

متعلق الظرف وهو كائن ويرد عليه ان العامل في ذى الحال حرف الجر والعامل في الحال متعلق الظرف وقدر مثل هذا السؤال مع جوابه في قوله تعالى غير المضبوط عليهم بالنصب على الحال فتذكر (قوله دع ما يريك الى ما لا يريك الخ) قال الشريف العلامة معنى الحديث دع ما يقلقك

وتذكره متى أراد بالمراد به الكتاب الموعود انزاله بنحو قوله تعالى انا سنأتي عليك قولاً ثقيلاً أو في الكتب المتقدمة وهو مصدر رسمي به المفعول للمبالغة وقيل فعال بمعنى المفعول كاللباس ثم أطلق على المنظوم عبارة قبل أن يكتب لانه مما يكتب وأصل الكتاب الجمع ومنه الكتبية (لا يري فيه) معناه انه لو ضوحه وسطوع برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحيا بالغا حدا لا عجز لان أحدا لا يرتاب فيه الا ترى الى قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية فانه ما أبعد عنهم الريب بل عرفهم الطريق المزعج له وهو ان يجتهدوا في معارضة نعيم من نجومه ويبدلوا فيها غاية جهدهم حتى اذا عجز واعنها تحقق لهم ان ليس فيه مجال للشبهة ولما دخل للريبة وقيل معناه لا يري فيه للمتقين وهدى حالم من الضمير المجرور والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفق والريب في الاصل مصدر رابى الشيء اذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس واضطرابها سمي به الشك لانه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة وفي الحديث دع ما يريك الى ما لا يريك فان

ذاهبا الى ما يقلقك فان كون الشيء مشكوكا فيه غير صحيح مما تعلق به النفس الزكية وتضطرب معه وكونه صادقا صحيحا مما تضمن له أي اذا وجدت نفسك مضطربة في أمر فدعه واذا وجدت ما مطمئنته فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كذبه وطمأننته علامة صدقه وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تاعلم فان العمل بالمشكوك فيه يوجب قلقا بخلاف العمل بالمعلوم فانه يوجب سكونا وراحة الاول أولى أقول وجه الاولية ان الوجه الاول يوجب ترك الشك مطلقا من أصله والعمل به أيضا والوجه الثاني يوجب ترك العمل به ولا يوجب ترك الشك مطلقا وأيضا الوجه الثاني مخصوص بالشك دون الاول اذا الظن أيضا بما يلقى النفس واعلم ان في عبارة العلامة زيادة وهي قوله غير صحيح فالاولى حذفه والاقتصار على ان كون الشيء مشكوكا فيه مما تعلق به النفس الزكية الخ وقوله فان الشك ريبة والصدق طمأنينة تنم الحديث وبهذا استشهد على ان الريب في الأصل بمعنى القلق لا بمعنى الشك والالكان القول بان الشك ريبة خاليا عن الفائدة فان قلت ما الفائدة في قوله عليه السلام فان الشك ريبة قلنا التعليل أي اذا كان لا بد ان تدع ما يقلقك الى ما لا يقلقك فدفع الشك فان الشك ريبة أي يوجب القلق قال العلامة الطيبي الحديث من رواية الترمذي والنسائي دع ما يريك الى ما لا يريك فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة وظهر ان قولهم فان الشك ريبة لا يصح رواية ولا دراية وأجيب عنه بان حجة احدي الروايتين لاتفاق حجة الاخرى وبانه يصح دراية لان الريبة قلق النفس وقدم

(قوله ومنه رب الزمان لحوادثه) فان الحوادث ثمانية على النفس ويحدها مضطربة (قوله وقيل الدلالة الخ) هذا يدل على ان المعنى الاول راجح وكلام الكشف صريح في ان معناه الدلالة الموصلة واستدل بما ذكره المصنف وكل من الاستعمالين وارادما الاول مثل قوله تعالى هدى للناس اذ جعل اللام للاستغراق وقوله تعالى وأما نوح وهود فهدى الله نوحا وهودا فاستحبوا العصى على الهدى واما الثاني فمثل قوله تعالى انك لانتهى من أحبيبت وقوله تعالى لعلى هدى أو في ضلال مبين واحتمل المجاز في كل منهما مشترك وللفنافة مجال فترجيح أحد المعنيين بكونه حقيقة والأخر مجازا لإدله من دليل كما فهم من كلام المصنف وصاحب الكشف (قوله لانه جعل مقابل الضلالة) عبارة الكشف بدليل وقوع الضلالة في مقابلته قال الشريفة العلامة أو رعد عليه ان المذكور في مقابلة الضلالة هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء اما مجازا أو اشتراكا وكلامنا في المتعدي وأجيب بان لافرق بين اللازم والمتعدي في باب الطائفة الابان الاول تأثير والثاني تأثر فاذا اعتبر الوصول في اللازم كان معتبرا في المتعدي أيضا وحينئذ يكون الضمير في مقابلته راجعا الى اللازم على طريقة الاستخدام وهو فاسد لان التمسك بالطائفة وجه مستقل فذكر المقابلة حينئذ مستدرك فان اعتبار الوصول في الاهتداء مستغن عن الدليل أقول كون الشيء مستغنيا عن الدليل لا يستلزم ان لا يجري عليه دليل لزم بدلتا كيد والتقرير مع انه يمكن ان يذهب الوهم الى ان الاهتداء هو ادراك الطريق الموصلى الى البغية فرد ذلك الوهم بالدليل المذكور (قوله ولانه لا يقال مهدى الى الهدى) والدليل (٤٨) عليه انه صفة مدح ولا مدح الا بالوصول الى السكالى ولا يكفيه الدلالة على

الشك رية والصدق طمأنينة ومنه رب الزمان لنوائبه (هدى للمتقين) يهديهم الى الحق والهدى في الاصل مصدر كالسرى والتقى ومعناه الدلالة وقيل الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل مقابل الضلالة في قوله تعالى انك لعلى هدى أو في ضلال مبين ولانه لا يقال مهدى الى الهدى الى المطلوب واختصاصه للمتقين لانهم المهتدون به والمتفعلون بنصبه وان كانت دلالة عامة لكل ناظر من مسلم أو كافر وبهذا الاعتبار قال تعالى هدى للناس أو لانه لا ينتفع بالتأمل فيه الا من صقل العقل واستعمله في تدبر الآيات والنظر في المعجزات وتعرف النبوات لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه لا يجب نفع ما لم تكن الصحة حاصلة واليه أشار بقوله تعالى ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا ولا يقدح ما فيه من المجل والمثل والشبه في كونه هدى لما لم ينفك عن بيان عين المراد منه والمتقى اسم فاعل من قوطهم وقاد فأتى والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع اسم لمن يق نفسه بما يضره في الآخرة وله ثلاث مراتب الاولى التوقى من العذاب المجلد بالتبرى من الشرك وعليه قوله تعالى واكرمهم كرامة التقوى والثانية

ما يوصل ويوجب على المصنف التعرض للجواب عن الدليلين حتى يتم ما ذكره واما ما قيل من انه يمكن ان يكون اطلاق المهدى على الواصل بطريق المجاز ففيه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة (قوله أو لانه لا ينتفع بالتأمل فيه الخ) عطف على قوله لا لهم المهتدون الخ محصل المعطوف عليه ان

اختصاصه للمتقين لاختصاصهم بالاهتداء والانتفاع بالقرآن وحاصل المعطوف ان الاختصاص لاجل ان العلم باسرار التجنب الايات ودقاتها والاستدلال على صفات الصانع وآثاره كما ينبغي مختص بالمتقين فيكون المراد كمال الهداية وقوله لانه كالغذاء الصالح يراد ان ما لم تكن التقوى حاصلة لا ينتفع بالقرآن لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه ما لم تكن الصحة حاصلة لم يحفظها كذلك القرآن لا ينتفع به الا من كان متقيا والظاهر ان الوجه الاول شامل لكل مؤمن لان الاهتداء والانتفاع بالقرآن بوجه ما حاصل لكل مؤمن فالمراد من المتقى المتقى من الشرك والوجه الثاني يختص ببعض المؤمنين لان الانتفاع بالقرآن المجيد من حيث العلم والعمل كما ينبغي لا يحصل الا للمتقين الذين اهتدوا وكامل الاهتداء كانوا أصحاب العقول الصقيمة وفي قوله فانه لا يجب نفع ما لم تكن الصحة حاصلة نظر فان الغذاء الصالح قد يحجب الصحة ويعيدها والجواب ان المراد ان الغذاء الصالح لحفظ الصحة فقط أى تكون فائدته مجردا لحفظ وما كان كذلك لا يترتب عليه عود الصحة والا لم تكن فائدته مجردا لحفظ كما لا يخفى فان قيل قد ينتفع بالقرآن من لا يكون متقيا سواء كان المراد بالتقوى أصل الايمان أو التجنب عن الأنهم مطلقا فلا تكون هدايته مختصة بالمتقين قلنا المراد بالتقوى المشارف للتقوى وسيجيء توضيحه (قوله ولا يقدح ما فيه من المجل والمثل والشبه الخ) اشارة الى مسئلة أصولية هي اهل وقع اجمال في القرآن أم لا والجمهور على وقوع وبعضهم أنكره فرد المصنف بان الاجمال أو المشابهة لا يخرج عن البيان والهداية بالدلائل العقلية والنقلية فان العلماء اجتهدوا وأوضحوا للمجمل والمثابه معاني ووقوع الاجمال لا يظهر درجات العلماء في الاهتداء الى المقصود وفي كلام المصنف اشارة الى اختيار مذهب المؤولة في الايات المشابهة وسيجيء طمأنينة (قوله بالتبرى عن الشرك)

لوقال بالتبرؤ عن الكفر لكان أولى لان الانقاع عن العذاب الخلد مترتب على التقوى عن الكفر لا خصوص الشرك لكنه تبع القرآن كما قال تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك بالآية فالمراد بالتبرؤ من الشرك أو ما في حكمه من أنواع الكفر أعادنا الله منها (قوله وله ثلاث مراتب الخ) فيبحث فان التقوى في اللغة وكذا في الشرع على مفسره به ليس لها امرتبه واحدة لان الاجتناب عن شيء مما يضره في الآخرة مطلقا لصيانة مرتبة واحدة وكذا فرطا وان أراد الاجتناب عن شيء مما يضره فيها ولو كان شيئا واحدا يكون مخالفا لما سيجيء في قوله والثانية التجنب عن كل ما يؤثم حتى الصغار عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع ويمكن أن يقال مراده ان التقوى وضعه الشرع في الاصل للاتقاء عما يضر في الآخرة سواء كان عن جميع ما يضر أو عن بعضه لكن المتعارف أي المتبادر المشهور وهو التجنب عن جميع ما يضر في الآخرة ثم تقول فرط الصيانة ظاهر المناسبة للمرتبة الثالثة ومناسبتها للمرتبة الثانية بان يقال فيها فرط الصيانة عن الآثم والممرتبة الاولى باعتبار فرط الصيانة عن الكفر والعذاب الابدی (قوله حتى الصغار عند قوم) قال المشرىف العلامة اختلف في الصغار هل يعتبر اجتنابها في المتقى أولا فقيل نعم لان فرط الصيانة يقتضى ذلك ويؤيده قوله عليه السلام لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع بالابأس به حذرأه بأس وقيل الصحيح ان المتقى لا يتناول الصغار أي لا يعتبر في مفهومه اجتنابها وعلى هذا يقال هو من يجنب الكائن ومن المعلوم ان الاصرار على الصغيرة كبيرة فيندرج فيه أي الاجتناب (قوله وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله اتقوا الله حتى تقاته) فيه بحث فان المصنف قال في تفسير قوله تعالى حتى تقاته حتى تقواه وما يجب منها وهو استبراغ الوسع في القيام بالواجب (٤٩) والاجتناب عن المحارم انتهى ولا يخفى

أن تنزه السر عما يشغل به عن الحق لا يجب شرعا بحيث يكون ناركه أتماما وانما هو شأن الكمل العارفين فتأمل فان قيل التنزه ليس بتقوى بلعنى المذكور فان تركه ليس أمنا حتى يكون مما يضر في الآخرة قلت ضرره قصور درجة ناركه عن درجة المتنزه وعدم بلوغه الى غاية الكمال (قوله لان

التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغار عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع وهو المعنى بقوله تعالى ولأن أهل القرى آمنوا واتقوا لئلا نلذذهم بما يشغلهم سره عن الحق ويتبدل اليه بشرائره وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى بأيتها الذين آمنوا اتقوا الله حتى تقاته وقد فسر قوله هدى للمتقين ههنا على الوجه الثلاثة واعلم أن الآية تحتل أوجها من الاعراب أن يكون المبتدأ على أنه اسم للقرآن أو السورة أو مقدر بالمؤلف منها وذلك خبره وان كان أخص من المؤلف مطلقا والاصل ان الاخص لا يحمل على الاعم لان المراد به المؤلف الكمال في تأليفه البالغ أقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة والكتاب صفة ذلك وان يكون الم خبر مبتدأ مخوف وذلك خبرا ثانيا أو بدلا والكتاب صفته ولا ريب في المشهورة مبنى لتضمنه معنى من منصوب المحل على انه اسم للنافية للجنس العاملة عمل لان انها تفصتها ولازمة للاسداء لزومها وفي قراءة أبي الشعثاء مرفوع بالتالي بمعنى ليس وفيه خبره ولم يقدم كاقدم في قوله تعالى لا فيها غول لانه لم يقصد تخصيص

(٧ - بياضى) - اول ( المراد به المؤلف الكمال الخ) غرضه ان المؤلف من الحروف الذى هو المبتدأ أخص بمبحث خرج عن العموم وصار مساو بالمحمولة الذى هو ذلك الكتاب وفيه بحث لانه لا يتخلو ما أن يكون المراد من ذلك الكتاب السورة أو القرآن وكون مجموع القرآن وكذا السورة في أقصى درجات البلاغة غير متيقن نعم هي في مرتبة يجزى البشر عن الاتيان بمثلها ولذا قالوا ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه كلاهما حد الإعجاز والجواب ان المراد المؤلف البالغ أقصى درجات البلاغة الخارجة من القوة الى الفعل ولا يخفى ان هذا لا يتم الا اذا أريد بذلك الكتاب مجموع القرآن لا السورة فتأمل (قوله وفي قراءة أبي الشعثاء) اعلم أن القراءة المشهورة نوجب الاستغراق وهذه تجوزها قال المشرىف العلامة لاقى القراءة المشهورة لنفى الجنس أي الحقيقة ويلزمه نفي افرادها كما اذ لو ثبت فرد منها ثبتت الحقيقة في ضمنه ولا يحتمل معنى آخر فهمي نص في الاستغراق بوجه فاذا قيل لارجل في الدار لم يصح بل رجلان أو رجال وغير المشهورة ظاهرة فيه ومحملة لمعنى آخر أما الازل فلان المتبادر من النكرة المنفية فردا بعينه وهو مساو للحقيقة فاذا نفي استلزم نفي جميع الافراد وأما الثاني فلانه قد يقصد لمعنى الوحدة المفردة أي الجردة عن العدد فيقال لارجل في الدار بل رجلان أو رجال أي الجنس موصوف بالعدد لا بالوحدة الصرفة أما اذا زدت من الاستغراقية وقلت لامن رجل زال ذلك الاحتمال وصار نافي الاستغراق كالبنى الآن مفهوم المبنى نفي الحقيقة ومفهوم لامن رجل نفي فردا بعينه حتى اذا فسرت الاول بالفارسية قلت بنسب مرد در سرائى اذا فسرت الثاني قلت بنسب مردى در سرائى انتهى أقول فان قيل كثير من النجاة على ان معنى لارجل لامن رجل وعلاوة بناءه يتضمنه لى فلا فرق بين لارجل ولامن رجل وقد فرق العلامة بينهما كما ذكر فلنا لعله



لم يسم ان علة بناء اسم لا لانافية للجنس تضمن من حتى رد الاعتراض المذكور بل يقول ان بناءه لما ذكر سببوه من ان اختصاص  
 لا بالذكورة كونهما مع ما بعدهما مبتدأ سبب بناءه معيولاً فاعمال (قوله وهدي نصب على الحال) قال الشريف العلامة فيه معنى الاشارة كانه  
 قيل أشير الى الكتاب حال كونه هادياً فالعامل في الحال وصاحبها واحد لان المنصوب المحل بالفعل المذكور هو الجور وحده على  
 ما سلف تحقيقه وهو بهذا الاعتبار وقع ذال حال قال المصنف في قوله تعالى هذا بعل شيخا العامل في شيخا معنى حرف التنبيه وأسم  
 الاشارة فاعترض عليه بوزم اختلاف العامل لان ذا الحال معمول للابتداء فاجاب بان التقدير أنه بعل بعل أو أشير اليه حال كونه  
 شيخا فاتخذ العامل وقصد بذلك التقدير ابراد معنى الفعل الذى يتضمنه حرف التنبيه أو اسم الاشارة أى معنى هذا بعل أى أنه على  
 بعل ولم يرد ان هناك فعلاً محذوفاً كاطن وأورد عليه أن العامل حينئذ ليس ما فيه مامن معنى الفعل واعترض عليه صاحب الجواشي  
 بأننا نسلم ان معنى هذا بعل أنه والسند ظاهر أقول يمكن أن يقال ان مقصود العلامة ان معنى هذا بعل يستفاد منه أنه وأشهر ويمكن  
 في العمل ذلك وكذا في اتحاد عامل الحال وصاحبها الحاجة الى أن يكون هذا صريح معنى اللفظ ولم يقصد ان معناه بعينه ذلك المعنى  
 والاسكان هذا فعلين لافعال واحد (قوله والاولى ان يقال الخ) وأولويه باعتبار اشتغال هذا الوجه على الجمل المستقلة في الافادة المرتبط  
 بعضها ببعض من حيث التقدير (قوله ٥٠) فآلم جلة بان يكون خبر مبتدأ محذوف أى الكتاب المتحدى به أو السورة والقرآن

هو المؤلف من هذه الحروف ويجوز أن يكون مبتدأ محذوف الخبر أى السورة أو القرآن والمؤلف من هذه الحروف هو المتحدى به والظاهر ان ذلك الكتاب في حكم التأكيده المعنوي فانه لما قيل الكتاب المقصود به مؤلف من هذه الحروف أو السورة المؤلف من هذه الحروف هو المتحدى به اختلج في وهم السامع أنه كيف يتحدى بالمؤلف من هذه الحروف فحصله استبعاد في ذلك فتوهم

نفي الريب به من بين سائر الكتب كاقصدة أو صفة والمتقين خبره وهدي نصب على الحال أو الخبر محذوف كما في لاضرير فاندك وقف على لارب على ان فيه خبر هدى قدم عليه التذكير والتقدير لارب فيه فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتاباً أو صفة وما بعده خبره والجلة خبر الم والاولى أن يقال انها أربع جمل متناسقة تقرر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم يدخل العاطف بينها فآلم جلة دلت على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس ما يكون منه كلامهم وذلك الكتاب جلة ثانية مقرر لجهة التحدى ولارب فيه جلة ثالثة تشهد على كماله بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال اذ لا كمال أعلى مما للحق واليقين وهدي للمتقين بما يقدر له مبتدأ جلة رابعة تؤكد كونه حقاً لا يحوم الشك حوله بانه هدى للمتقين أو تستبوع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل للمدلول وبيانه ان علمانية أو لا على اعجاز المتحدى به من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته استتبع منه انه الكتاب البالغ حد الكمال واستتبع ذلك ان لا يتشبث الرب بطرافه اذ لا أنقص مما يعتريه الشك والشبهة وما كان كذلك كان للاحالة هدى للمتقين وفي كل واحدة منها نكتة ذات جزالة ففي الاولى الحذف والرمز الى المقصود مع التعليل وفي الثانية نخامة التعريف وفي الثالثة تاخير الظرف حذراً عن ايهام الباطل وفي الرابعة الحذف

بمجرد ما سمع ان العبارة صدرت من غير تحقيق واتقان فأكد ذلك بقوله ذلك الكتاب أى الكتاب والتوصيف الكامل البالغ الدرجة القصوى من الكمال بتعريف الخبر باللام فكانه قيل هو الكتاب لا غير كقوله اهل العربية في الخبر المحلى باللام فوزان وزان نفسه في جاء في زيد نفسه ثم انما بلوغ في كماله لعمل السامع توهم أن فيه توسعاً فازيل ذلك التوهم بقوله لارب فيه لان كل ما هو حق يقين لارب فيه فهو غاية درجات الكمال فهو كالاول ثم انما نفي عنه الريب مطلقاً يمكن أن يختلج في فهم السامع ان فيه مبالغة فاردف بقوله هدى للمتقين لان كل ما هو هاد للمتقين فهو محال لارب فيه (قوله استتباع الدليل للمدلول الخ) فيعمل المتقدم ويجوز العكس لكن بعضها يعلم بطريق البرهان اللغوي وبعضها بطريق البرهان اللغوي فالتحدي بالذكي ورفع كونه في غاية الكمال وكونه كذلك علة لعدم الريب وكونه لارب فيه علة لكونه هادياً ومؤيداً الى المقصود وهو كون الكتاب من عند الله اذ لو لم يكن من عند الله لقد راعى معارضته اذ هو مؤلف مما نألف منه كلامهم وهذا هو التعليل الذى ذكره المصنف (قوله نخامة التعريف) أى التفخيم المستفاد من التعريف المفيد لحصر الكمال فيه (قوله حذرنا عن ايهام الباطل) وهو حصر نفي الريب في الكتاب المذكور فيوجب الريب في سائر الكتب فان قيل لو قدم لزم نفي حصر الريب فيه فزعم أن يكون في هذا الكتاب ريب وفي غيره من الكتب لان التقديم يوجب الحصر فاذا أوردنا نفي عليه لزم نفي حصر الريب فزعم اشتراك الريب بين الكتب

وهو مخالف قلنا قد صرح أهل العربية بأن معنى لافها غول حصرت في الغول فيها لان في حصرة الغول فيها ولذا قال صاحب الكشف ولأولى الظرف حرف النفي لقصد الى ما يبعد عن المراد وهو ان كتابا آخر فيه الريب لافيه كقصد في قوله لافها غول تفصيل خور الجنة على خور الدنيا بانها لا تغتال العقول كاتفاها كانه قيل ليس فيها ما في غيرها من هذا العيب فان قيل لما المنور في كون كتاب آخر فيه الريب والحال انه قد وقع في كثير من الكتب الريب قلت المراد لزوم وقوع الريب في الكتاب السماوي لان حصرت في الريب في القرآن يكون بالنسبة الى سائر الكتب السماوية التي هي من جنسه في كونه متزلا من عند الله وههنا بحث وهو ان المصنف فسر قوله تعالى لا ريب فيه انه لا ريب ان العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحيانا غا حذا الاعجاز وهذا مخصوص بالقرآن اذ غيره من الكتب لم يكن مجزا في البلاغة ويمكن الجواب بان يقال ان قوله في كونه وحيانا غا متعاقب بقوله النظر الصحيح لبقوله لا ريب أي لا ريب في كونه حقا بعد النظر الصحيح في كونه وحيانا غا حذا الاعجاز (قوله وايراده منكر للتعظيم) يحتمل أن يكون تكثيره للنوع فان للقرآن نوعا الهداية لا يكون في غيره من الكتب وهو بسبب الاعجاز فان الفطن الديب اذا آمن النظر فيه اهتمدى ببلاغته واعجازها فتشكر كقصيد التعظيم يفيد النوع ولذا اقتصر صاحب الكشف على حسن تكثيره ولم يقيد به بكونه للتعظيم والنوع (قوله باعتبار الغاية) لان فائدة الهدى انما تحصل لهم (قوله وتسمية المشارف للتقوى متقيا لاجاز وتفخيم الشانه) يعني ان الفهوم من هدى للمتقين أن تكون التقوى حاصلة قبل الهدى كما قاله الشريف العلامة والحال ان الامر بالعكس لان التقوى تحصل بالاهتداء بهدى القرآن وعلى هذا يكون من جنس تسمية المشارف للشيء (٥١) باسمه فيكون تسمية القرى من التقوى

بالتقوى وفيه تنبيه على شرف التقوى لانه بهم به حتى يجعل القرى من الانصاف به متصفا به (قوله ترتيب التحلية على التجلية) المذكور أولا بالخاء المعجمة والمذكور ثانيا بالجيم وهي تصفية الباطن عن الكدورات وذائل الاخلاق والتوجه بالكلية الى المولى الحقيقي فاذا

والتوصيف بالمصدر للعبادة وايراده منكر للتعظيم وتخصيص الهدى للمتقين باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقيا لاجاز وتفخيم الشانه (الذين يؤمنون بالغيب) امام وصول للمتقين غلى انه صفة مجرورة مقيدة له ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغي مترتبة عليه ترتب التحلية على التحلية والتصوير على التصفيل أو موضحة ان فسر بما يعي فعل الحسنات وترك السيئات لاشتماله على ما هو اصل الاعمال واساس الحسنات من الايمان والصلاة والصدقة فانها أمهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتعبة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي غالبا لا ترى الى قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين والزكاة فطرة الاسلام أو مسوقة للمدح بما تضمنته المتقين وتخصيص الايمان بالغيب واقامة الصلاة وابتاء الزكاة بالذكراظهار لفضلهما على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى أو على انه مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعنى أو هم الذين وامام مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره وألئك على هدى

صقلت الباطن عن الكدورات تحلى بالصور العقلية المطابقة للفائضة من المبدأ الفياض والتحلى بالخاء المعجمة هو الانتقاش بالصور العقلية المطابقة للامور أنفسها والتخلق بمعجم الاخلاق ويمكن أن يقال ان المذكور ثانيا بالخاء المعجمة التي هي المرتبة الاولى وهي تهذيب الظاهر الى الجوارح عمالي ينبغي فيكون قوله والتصوير على التصفيل اشارة الى المرتبة التي هي التجلية بالجيم وحتى يكون في الكلام الاشارة الى المراتب الثلاثة (قوله أو موضحة الخ) يعني اذا فسر التقوى بما يعي فعل الحسنات وترك السيئات كان ما ذكر بعده موضعا له كاشفا عن معناه لان ما ذكر بعده ذكر المتقنى مشتمل على فعل الحسنات وترك السيئات صريحا وضمنا وهذا هو المفهوم من قوله لاشتماله الخ وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين قال العلامة الطيبي وروى عن الترمذى وابن ماجه عن معاذ في حديثه بطول بل رأس الامر الايمان وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد وقوله والزكاة فطرة الاسلام قال العلامة الطيبي هذا الحديث ضعفه الصغاني ومعنى الحديث المذكور انهما يستبعدان سائر العبادات فمن كان فيه هاتان العبادتان كان ذلك دليلا على وجود سائر العبادات فيه غالبا وفي عبارة المصنف نوع لف ونشر من غير ترتيب فان الآية التي ذكرها تناسب التجنب عن المعاصي والحديث الذي ذكره يلائم ما ذكره من استتباع سائر العبادات (قوله اظهر لفضلهما على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى أي لشرافها على غيرها) ويمكن أن يقال علة التخصيص ما ذكرنا فاعلم كونها أمهات الاعمال النفسانية (قوله وعلى انه مدح منصوب أو مرفوع) فان قيل الرفع والنصب يدلان على انفصال هذا الكلام عما قبله لكن الكلام على تقدير كونه موصولا للمتقين فالجواب عنه ان يقال ان النصب والرفع بالمحذ يدلان على ان المنصوب والمرفوع كانا صفتين في الاصل ثم عدل عنه لنسكتة هي

الاهتمام بتلك الصفة تجعله مستقلا غير تابع لما قبله فهو في الحقيقة والاصل متصل بما قبله والاولى أن يقال لما كان على التقديرين مفسرا للمتقين كان متصلا به لاحاجة في الاتصال الى جعله صفة نحوية (قوله فيكون الوقف تاما) الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد حسن ثم ان كان لما بعده تعالى بما قبله فهو السكافي والافه والنام (قوله كأن المصدق آمن المصدق من التكذيب) المصدق الاول بكسر الدال والثاني بفتحها يعني لما كان الايمان أمهله من الامن فوجه جعل الايمان بمعنى التصديق انه يفيد الامن فكأنه بمعنى تحصيل الامن فان قلت اذا كان المراد أن المصدق آمن المصدق من تكذيبه أي من تكذيب المصدق نفسه فلا وجه لقوله وكان الخ اذ هذا حاصل متحقق يقينا وان أراد أنه آمن من تكذيب غيره لم يمنع قتنا ان المراد الاول المقصود أنه آمنه من تكذيبه بعد ذلك الزمان وهو غير متحقق يقينا (قوله وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف) قال الشريف العلامة لما ذكر صاحب الكشف أن الايمان بمعنى التصديق الذي يتعدى بنفسه كان مظنة لان يتردد في حال الباء التي تستعمل معه فصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف فانك اذا صدقت شيئا فقد اعترفت بالتضمنين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكري شي من متعلقات الآخر كقولك أجد البك فلان فانك لاحظت مع الحمد معنى الانتهاء ودلت عليه بذكر صلتها أعني كلة الى كأنك قلت أنهمى حده اليك وقائمة التضمنين اعطاء مجموع المعنيين والفعالان مقصودان معاقصدا وتبعهما ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلا في الكلام والمحذوف قيدافيه على انه حال كقال في قوله تعالى ولتكبر والله على ما هذا كلفه قيل ولتكبر والله حامدين على ما هذا كونه تارة تعكس فيجعل المحذوف أصلا والمذكور مفعولا كما مر من المثال أرحالا كجاء عليه قوله أي يعترفون مؤمنين به اذ لم يقدر لكان مجازا عن الاعتراف لتضمننا فان قيل اذا كان المعنى الآخر مراد بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الاضمار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه أجيب بأنه لما كانت مناسبة للمذكور بموعة ذكر صلتها قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن ثم كان جعله حال وتبعاً لولى (٥٢) من عكسه وما يتوهم من ان ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود اصاله

مدفوع بان المراد ان ذكرها  
ففيكون الوقف على المتقين تاما والاعمال في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن كأن المصدق  
آمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقيد يطلق بمعنى الوثوق

انما يدل على كونه مرادا  
في الجملة اذ لولا لم يكن

مرادا أصلا وذهب آخرون الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق السكتاية  
اذ يراد به معناه الاصلي ليتوصل بفهمه الى ما هو المقصود الحقيقي فلاحاجة الى تقدير التصوير المعنى وبراظه وفيه ضعف لان المعنى  
المكتني به في السكتاية قد لا يقصد بثبوته وفي التضمنين يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه والظاهر أن يقال اللفظ مستعمل  
في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصاله لكن قد يتبعه معنى آخر يناسبه ويتبعه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ أو يقدر لفظ  
آخر فلا يكون من باب السكتاية ولان الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد مع معناها الحقيقي معنى آخر يناسبه في الارادة وحينئذ  
يكون معنى التضمنين واضحا بلا تكلف واعتراض عليه صاحب الحواشي وألبان غاية ما لزمن عما ذكره وهو كون المعنى المكتني به في  
السكتاية قد لا يقصد بثبوته وفي التضمنين يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه أن لا يكون معنى السكتاية والتضمن واحدا  
ولا يلزم منه أن لا يكون التضمنين من أفراد السكتاية أو على طريقته كما هو رأي هذا الذهاب لجواز أن يكون عدم القصد الى ثبوت المعنى  
المكتني به في فرد آخر من السكتاية نعم لو لم يكن ان لا يقصد بثبوت المعنى المكتني به في السكتاية البتة لزم أن لا يكون التضمنين من أفرادها وأما  
ثانيا فلانه ان أراد بقوله فيكون هو المقصود اصاله المقصود الحقيقي فلا يلزم من استعمال لفظ في معناه الاصلي أن يكون هو المقصود  
الحقيقي ألا ترى أنه قد يكون الخبر مستعملا في معنى مع المقصود الحقيقي منه دفع الشك والانسكار وحينئذ لا يبطل بذلك ما اختاره  
الذهاب من أن المقصود الحقيقي هو المعنى المضمن وان أراد به المقصود الابتدائي فذلك مسلم لكن لا ينافي هذا أن يكون المقصود الحقيقي  
أمرا آخر كما اختاره هذا الذهاب المذكور أقول الجواب عن البحث الاول ان مقصود العلامة ان السكتاية من حيث هي كناية يجوز  
ان لا يكون المعنى المكتني به مقصودا والتضمنين يوجب ان يكون المعنى المضمن والمضمن فيه مقصودين فكانا متنافيين فلا يكون  
التضمنين من أفراد السكتاية وأما الجواب عن البحث الثاني فلان الغرض من قوله والظاهر الخ ليس الاستدلال على بطلان ما اختاره  
الذهاب المذكور بل تصريح بالمقصود من الاستدلال يعني لما ثبت بطلان مذهب هذا الذهاب كان الظاهر أن يقال اللفظ مستعمل في  
معناه الاصلي حينئذ يكون المقصود اصاله أي ابتداء هو المضمن فيه نعم رد على العلامة أن القائل المذكور قال ان المعنيين مرادان بلفظ



واحد بطريق الكناية أى هو كالكناية فى ارادة معينين من لفظ لم يقل أنه كناية حتى برادعراض العلامة عليه وحينئذ يجوز ان يكون موافقاً للكناية فيما ذكر ومخالفاً لمن حيث ان الكناية تجوز عدم ارادة المعنى الموضوع له وفى التضمين يجب ارادته ثم قال فى الحواشى القوم قد صرحوا بان المضمّن مناسب للمضمّن فيه ولم يبينوا كيفيتها وكانهم أرادوا بذلك أن يكون المضمّن فيه مستلزماً للمضمّن كما يشعر به قوله ففضله وحقيقته بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف فانك اذا صدقت شيئاً فقد اعترفت به فالخاص ان التضمين على ما حققه هو ان يقصد معناه اصاله ومعنى فعل آخر لازم له بتبعيته من غير ان يكون الفعل الآخر مقدراً على الكلام فان قلت فاذا كان الكلام لازماً والمزموم كلاماً مقصودين بلفظ الفعل ويزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت انما يلزم ذلك لو كان لفظ الفعل المذكور مستعملين فيهما وليس كذلك بل هو مستعمل فى معناه الحقيقي والقصد الى اللزوم على سبيل الاستتباع من غير استعمال اللفظ فان قلت اذا لم يكن الفعل الآخر مقدراً على الكلام فماذا يعمل فى صلتها المذكورة قلت العامل فيها معنى اللزوم المقصود منها ولا يلزم أن يكون اللفظ الموضوع بارائه ماقولاً ومقدراً فى الكلام أقول لزم ان لا يكون التضمين كناية اذ الكناية هي اللفظ الذى أراده لازم معناه مع جواز ارادة المزموم فلزم اندفاع الرد الذى ذكره صاحب الحواشى على الشريفة العلامة قبل هذا الكلام من تجويز كون التضمين من أفراد الكناية ثم ان لم يعمد بما ذكر قسم من العامل المعنوي لم يذكروه فقامل (قوله ما آمنت لان أجد صحابة) أى ما وثقت وجدان الصحابة والصحابة بالفتح الاصحاب وهو فى الاصل مصدر والمراد بها هنا الرفقاء وهذا كلام من نوى سقراً ثم فسح عزمه وتعلل بهذا (قوله وأما فى الشرع) فالتصديق بماعلم بالضرورة انه من دين محمد عليه الصلاة والسلام (الح) هذا هو العبارة المشهورة فى الكتب ويرد عليه ان التصديق هو الحكم القلبي بان كل ما جاء به صلى الله عليه وسلم واقع وهو فيه صادق ولا يخفى ان هذا الامر كان حاصل لاخبار اليهود والعلمين بانه النبي الموعود فى التوراة كما قال الله تعالى الذين آمنواهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (٥٣) وقوله فلما جاءهم ماعرفوا ككفره الى غير ذلك فوجب تفسيره

من حيث ان الواثق بالشيء صار اذاً من منه ومنه ما آمنت ان أجد صحابة وكذا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب وأما فى الشرع فالتصديق بماعلم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالنوحيد والنبوة والبعت والجزاء ومجموع ثلاثة أمور واعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور

التصديق بالتسليم والرضا القلبي بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام كما قاله الامام الغزالي قدس سره لقوله تعالى فالورى بك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسمووا تسليماً واعلم انه قال العلامة الفتازانى فى شرح المقاصد المذهب أن الايمان غير العلم والمعرفة لان من الكفار من يعرف الحق ولا يصدق به عنداً واستسجاراً فاحتجج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومعرفة به بين التصديق به ليصح كون الاول حاصل للمعادين دون الثاني وكون الثاني ايماناً دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والاستسجار وضد المعرفة الجهالة والنكارة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب بماعلم من اخبار الخبر وهو أمر كسبي ثبت بالاختيار وهذا يؤمر به وبثاب عليه بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بالاختيار كن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار أو شجر وحقيقه بعض المتأخرين بزيادة تحقيق فقال المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختياراً أقول أما الاول ففيه نظر اذ المراد من المعرفة والعلم هو التصديق النفسى فيكونان أى العلم والتصديق متحدان ويكون ضد العلم الانكار كما انه ضد التصديق وأما الثانى والثالث فلزم منهما أن ينظر بالصدق الاختيارى فى حقيقة دين محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم حصل له من النظر والكسب انه حق وصدق وفى قلبه عدم الرضا والتسليم له أن يكون مؤمناً لأنه حصل له التصديق الاختيارى مع انه كافر لعدم الرضا به ثم انما يلزم أيضاً أن من حصل له التصديق بدون الاختيار واستمر له التصديق الى انتضاء حياته مع رضاه به وتسليمه له يمكن مؤمن على ما ذكره اذ لم يحصل له التصديق الاختيارى اذ لا يمكن أن يحصل تصديق واحد واختيار وبغيره معا ولا يصح أن يحصل لواحد تصديقان بشئ واحد فى زمان واحد وهذا أمر وجدانى يجده كل ذى فطرة سليمة فالتحقيق ما قلنا ويمكن حل كلام بعض المتأخرين وكذا رد بطل القلب الذى نقلناه على ما ذكرناه ثم انما لا يمكن أن يقال التصديق المذكور وان لم يكن حدوته أى حصوله ولا بالاختيار لكن استمراره ودوامه يكون بالاختيار وهذا يكفى ثم انه صرح فى شرح المقاصد بان المراد بتصديقه بماعلم محييه بالضرورة تصديقه بما شتهر كونه من الدين بحيث تعالجه العامة من غير نظر واستدلال كوحدة الصانع وهذا هو المشهور وعليه الجمهور فان صدق أحد الاعتقادات الدينية بالنظر والاستدلال فهو صدق بماعلم محييه بالضرورة بالمعنى المذكور وان كان التصديق حصل له بالنظر والاستدلال فقامل (قوله ومجموع أمور ثلاثة) (الح) فيه بحث لانه ان كان مراده ان أصل الايمان مجموع أمور

ثلاثة حتى أن من أخل بواحد منها لم يكن مؤمناً أصلاً بل كافراً فهو عند المحدثين ليس كذلك بل الإيمان الكامل عندهم عبارة عن الأمور الثلاثة وإن كان مراده أن الإيمان الكامل عندهم عبارة عن الأمور الثلاثة فليس عند المعتزلة كذلك بل أصل الإيمان عندهم عبارة عن الأمور الثلاثة وأيضاً لو كان المراد ذلك لم يرتب عليه التفرع مع المذكور كما لا يخفى ومثل هذا البصم متوجه على عبارة شرحي المواقف والمقاصد ويمكن أن يجاب بأن المراد أن ما يطابق عليه اسم الإيمان أعم من أن يكون أصله أو كماله هو التصديق أو مجموع الأمور الثلاثة على النحو المذكور فتأمل وههنا الجواب عسى أن نوردها في رسالة مفردة إن شاء الله تعالى ثم إن في التفرع مع المذكور بحثاً وهو أنه لا يظهر من كون الإيمان مجموع الأمور الثلاثة أن من أخل بالأقرار كان كافراً بل إنما يعلم منه أن لا يكون مؤمناً ولا يلزم من عدم الإيمان الكفر عند بعض أصحاب هذا المذهب والظاهر تبديل الفاء بالواو وتفصيل الكلام أن ههنا احتمالات الأول أن تجعل الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان داخله في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدم أصل الإيمان وهو مذهب المعتزلة الثاني أن تجعل أجزء الإيمان توسعاً فلا يلزم من عدمها عدم الإيمان كما بعد في العرف والشعر والظفر واليد والرجل أجزءاً لم يدتوسعاً ومع ذلك لا يقال بانعدام أي جزء بانعدام هذه الأشياء وهذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها ما طاعة الأذى عن الطريق الثالث أن تجعل الأعمال خارجة عن الإيمان لا تعدأ جزءاً له بوجه لا حقيقة ولا توسعاً وهو مذهب الشيخ الأشعري ومن تبعه ولا فرق بين هذا المذهب وبين المذهب الثاني بالإطلاق الأجزاء على الأعمال توسعاً على المذهب الثاني دون الثالث الرابع أن تجعل الأعمال الجوارح نفس الإيمان وهو مذهب الخوارج قال صاحب الخواشي قال العلامة النيسابوري إن للإيمان وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في العبارة ولا ريب أن الوجود العيني لكل شيء هو الأصل وباقي الوجودات فرع وتابع فالوجود العيني للإيمان هو النور الحاصل للقلب بسبب ارتفاع (٥٤) الحجاب بينه وبين الحق وهذا النور قابل للشدة والضعف والزيادة والنقص وإذا

تليت عليهم آياته زادتهم  
إيماناً فكلماته ارتفع الحجاب  
ازدادوا نوراً وتقوى  
وبتسكامل إلى أن ينسبط  
نوره فينشرح الصدر

المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن أخل بالأقرار فكافر ومن  
أخل بالعمل ففاسق وفاقوا كافر عند الخوارج وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة  
والذي يدل على أنه التصديق وحده أنه سبحانه وتعالى أضاف الإيمان إلى القلب فقال أولئك  
كتب في قلوبهم الإيمان وقلوبهم مطمئن بالإيمان ولم يؤمن قلوبهم ولم يدخل الإيمان في قلوبهم

ويطلع على حقائق الأشياء وتنجلي له الغيوب وغيوب الغيوب ويعرف كل شيء في موضعه فيظهر له صدق وعطف  
الأنبياء عليهم السلام ولا سيما محمد خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم على حسب نوره وأما الوجود الذهني فملاحظة المؤمن لهذا النور ومطالعته  
له وأما الوجود النظمي فخلاصته ما صلح عليه الشارع شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ولا يخفى أن مجرد التلقظ بقولنا لا إله إلا الله  
بمجرد رسول الله من غير النور المذكور لا يفيد كما لا يفيد اللطشان التلقظ بالماء وفيه بحث لأنه أن أراد بالنور الحاصل للقلب بسبب ارتفاع  
الحجاب عنه العلم والادراك فلا يصح أنه وجود عيني ولا يستقيم تفرع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عليه إذ يقتضيه جزء العلم المعتبر  
في الإيمان فيكون مقدماً على العلم المذكور لا متفرعاً عليه وعلى تقدير أن يكون المعلوم من الموجودات الخارجية كما هو مذهب جمع كان  
ملاحظة المؤمن لهذا النور أيضاً موجوداً عينا لا ذهنياً وإن أراد به أمراً آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله إذ لم يظهر هناك سوى التصديق  
والأقرار والأعمال شيء آخر ولم ينقل عن السلف والخلف أنه يعتبر في الإيمان سوى المذكورات فيه حسب ما نقل آتافاً من البين أن هذا  
النور ليس الأقار ولا الأعمال ثم قوله لا يخفى إلخ أن أراد بالنور الإذعان الذي هو قسم من العلم فقد عرفت أنه لا يستقيم حل النور في كلامه  
عليه وإن أراد أمراً آخر فممنوع لأن من أذعن بالجنان وأقر باللسان وعمل بالأركان فهو مؤمن بلا خلاف أقول بحتم أن يكون مراد  
العلامة النيسابوري من النور المذكور هو التسليم والرضا الذي هو حقيقة الإيمان كما هو مذهب الإمام الغزالي كما بينا وهو ليس العلم  
والادراك إذ يوجد الإدراك والعلم ولا يوجد الرضا فقله إذ لم يظهر سوى التصديق والأقرار والأعمال شيء آخر أن أراد بالتصديق  
بمجرد العلم فهو ليس إيماناً كما ذكرنا بل لابد من الرضا والتسليم وإن أراد به الرضا فلا نسلم أنه علم بل هو موجود خارجي كالإخلاص الخارجية  
القائمة بالنفس على ما ذكرنا فظهر أن مجرد التلقظ بلا إله إلا الله بمحمد رسول الله من غير النور المذكور لا يفيد (قوله والذي يدل على أنه  
التصديق وحده أنه سبحانه أضاف الإيمان إلى القلب إلخ) لا يقال لعل المراد من الإيمان في الآيات المذكورة المعنى اللغوي الذي هو  
التصديق لا الإيمان بالمعنى المعتبر في الشرع لأنه خلاف الظاهر

(قوله وعطف عليه العمل الصالح الخ) فديقال لعل هذا من قبيل التخصيص بعد التعميم كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وبجوابه خلاف الظاهر فلا يصار إليه الابدليل (قوله وقرنه بالمعاصي الخ) هذا يدل على خروج الاعمال عن الايمان ولا يدل على خروج الاقرار والمسمى انه التصديق وحده وهو يدل على خروجه (قوله فانه أقرب الى الاصل) أي مطلق التصديق وهو ظاهر (قوله وهو متعين الارادة في الآية) أي كون الايمان بمعنى التصديق متعين الارادة في الآية للدليل المذكور وفيه بحث فانه قد تقرر ان ههنا تضميناً بتقدير يؤمنون معترفين وبالعيب وعلى هذا لقال أن يقول يمكن أن يكون المراد بالايمان الاعتراف والاقرار قائمهما أيضاً بتعيين البلاء والجواب ان غرضه دفع أن يكون الايمان مجموع الامور الثلاثة فيكون قوله للمعدي بالبلاء هو التصديق قصر اضافيتم اذا كان البلاء للملاسة على ما سيجوز المصنف يحتمل أيضاً ان يكون مجموع الامور المذكورة والاولى أن يقال ان جل يؤمنون على يعترفون عمالاً بعيبه لأن مجرد الاعتراف بالعيب حاصل للمناققين أيضاً (قوله ثم اختلفت في ان مجرد التصديق هل هو كاف الخ) ان أراد ان الذين قالوا بان الايمان هو التصديق وحده اختلفوا فهو باطل اذ بعد الحكم بان الايمان هو التصديق وحده كيف يقال بأنه مجموع التصديق والاقرار وان أراد ان أهل المذاهب المذكورة اختلفوا في ذلك فلا يخفى ان كون الاقرار جزءاً دون العمل ليس من مذهب واحد من أهل المذاهب المذكورة بل هذا مذهب غيرهم والظاهر أن يقال الايمان هو التصديق وحده لكن الاقرار شرط للايمان لاجزء فيكون الايمان بسيطاً الامر كما قبائل واعلم ان كون

(٥٥)

العذاب مذهب ضعيف قال العلامة الفتاوى في شرح العقائد ذهب جمهور المحققين الى ان الايمان هو التصديق بالقاب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لان تصديق القلب أمر باطني لا يدل من عدا ملة في صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا وهذا

وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تخصه وقرنه بالمعاصي فقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وايهما اتين آمنوا لم يمسوا واما ما ينظم من قوله التفسير فانه أقرب الى الاصل وهو متعين الارادة في الآية اذ المعدي بالبلاء هو التصديق وقايم اختلف في ان مجرد التصديق بالقاب هل هو كاف لانه المقصود أم لا بد من انضمام الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع أن يجعل الذم للناكار لا لعدم الاقرار للمتمكن منه والعيب مصدر وصف به للمبالغة كالشهادة في قوله تعالى عالم الغيب والشهادة والعرب تسمى الطمأن من الارض والخصبة التي تلى السكية غيباً وفعل خفف كقيل والمراد به الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تنقضي بديه العقل وهو قسمان قسم لا دليل عليه وهو المعنى بقوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد به في هذه الآية هذا اذا جعلته صلة للايمان وأوقعته موقع للقول به وان جعلته حالاً على تقدير ملتبس بالغيب كان معنى الغيبة والخفاء والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم كالكذابين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى الشياطينهم قالوا انما نحن مستهزؤن أو عن المؤمن به

هو اختيار الشيخ أبي منصور والنصوص معاضدة لذلك انتهى كلامه ويمكن أن يقال مراده ان قال بعدم اعتبار العمل في الايمان اختلفوا فقال بعضهم ان الاقرار معتبر والبعض الآخر انه غير معتبر (قوله لانه تعالى الخ) أي لو كان العلم كافياً ولا حاجة الى انضمام الاقرار لم تزد المرتد أكثر من ذم الجاهل لان التصديق الذي هو الايمان حاصله وتوضيحه ان عدم الاقرار من المعاند أقبح من عدم الاقرار من الجاهل المقصر فلهذا كان ذم المعاند أشد من ذم الجاهل (قوله وللمانع أن يمنع الخ) لك أن تقول لو كان الاقرار داخل في ذم المعاند أكثر من الجاهل لان المعاند حصل له التصديق الذي هو الجزء الأعظم على هذا التقدير بخلاف الجاهل فانه لم يحصل له الايمان كلا ولا بعضاً ولو قال فتأمل لانه تعالى ذم المعاند لكن الأولى وأما ما قيل أن أنه تعالى ذم المعاند أكثر ولانه تعالى قال في شأن جملة أهل الكتاب ومنهم لا يعلمون الكتاب الا ما وانهم هم الذين لا يظنون فذمتهم بعدم العلم وعدم معرفة الكتاب وقال في شأن احوار اليهود وعلمهم فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم الآية فكرر الويل عليهم وأيضاً لقال أن يقول بعد الانغماس عماداً كرا لتدل كثرة الذم على اعتبار الاقرار في الايمان اذ يجوز أن يكون ذمه بسبب شيء آخر غير داخل في الايمان ألا ترى ان ذم القاتل أشد من ذم صاحب الصغرة (قوله وهو المراد في هذه الآية) لا يقال القسم الأول أيضاً مراد لان المتقين يؤمنون بالغيب المراد من قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو لا نقول الايمان به بطريق الاجال وهو بهذا الوجه الاجمالي مانصب عليه دليل اذ هو مستفاد من الآية والحدوث فهو بهذا الوجه داخل في هذا القسم والقسم الاول هو اعتبار



على وجه مفصل تفصيلا (قوله والذي لا اله غيره الخ) مانقوله لا يظهر ادعاءه الا بما حذفه من أول كلام ابن مسعود وذكره صاحب الكشف وهو ان ابن مسعود قال ان امر محمد كان ينال من رآه والذي لا اله غيره ما آمن أحد الخ فيه دلالة على أن المراد المؤمن به وهو النبي عليه السلام قال العلامة الطيبي معنى هذا الحديث يخرج في سنن الدارمي عن أبي عبيدة بن الجراح قال يا رسول الله أحد خير منا أسعنا واجهنا معك قال نعم قوم يكونون بعدكم يؤمنون بى ولم يرونى (قوله فالبا على الاول للتعبية الخ) يعنى اذا جعل الغيب بمعنى الامور الغيبة التى نصب عليها دليل على ما ذكرناه ولا فهو للتعبية وان جعل بمعنى الغيبة والخفاء كانت الباء للملابسة وان كان المراد منه القاب كانت الالة لان القلب الالة الايمان (قوله من أقام العود الخ) قال الشريفة العلامة القيام فى اللغة هو الانتصاب والاقامة افعال منه والهزمة للتعبية فغنى اقام الشئ جعله قائما أى منتصبا ثم قيل أقام العود اذا قومته أى سواه وازال اعوجاجه فصار قويا يشبه القائم ثم استعيرت الاقامة من تسوية الاجسام التى صارت حقيقة فيها لتسوية المعانى كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها وانما لم يجعل استعارتها من تحصيل القيام فى الاجسام بل من تسوية رعايته لزيادة المناسبة بين المعانى أقول توضيحه أن يقال ان بين التسوية بين زيادة مناسبة لا تكون بين التسوية فى المعانى وبين تحصيل القيام ثم نقول فان قلت لاشابهة بين تسوية المعانى وبين تسوية الجسم فكيف يستعار من احدهما للآخرى قلت بينهما مشابهة من حيث ان تسوية الجسم توجب كون أجزائه مشتركة فى صفة واحدة هى الوضع وكونها فى سمت واحد وتسوية الصلاة توجب كون أجزائها على صفة واحدة هى كون كل منها على ما ينبغي فالشابهة باعتبار صفة واحدة مشتركة (٥٦) بين المعنيين هى كون كل جزء مشاركا لاجزاء الأخرى فى صفة واحدة

(قوله فانه اذا حوفظ عليها الخ) يعنى ان الاقامة كانت بمعنى جعل الشئ نافعا ثم استعيرت للمواظبة والمداومة على الشئ فعلاقة المشابهة وهى كون كل منهما مستلزما للرغبة فى الشئ فان المداومة على الشئ والمحافظة عليه توجب

لماروى أن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال والذي لا اله غيره ما آمن أحد أفضل من ايمان غيب ثم قرأ هذه الآية وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور والمعنى يؤمنون بقاؤهم لا يمكن بقولون باقواهم ما ليس فى قلوبهم فالبا على الاول للتعبية وعلى الثانى للمصاحبة وعلى الثالث الالة (ويقيمون الصلاة) أى يعدلون أركانها ويحفظونها من أن يقع زيف فى أفعالها من أقام العود اذا قومه أو يواظبون عليها من قامت السوق اذا انفتحت وأقامها اذا جعلتها نافعة قال أقامت غزاله سوق الضراب \* لاهل العراقين حولا قيطا

فانه اذا حوفظ عليها كانت كالنافع الذى يرغب فيه واذا ضيعت كانت كالسائد المرغوب عنه أو يتشرون لادائها من غير فتور ولا توان من قولهم قام بالامر وأقامه اذا جد فيه وتجدد وضده قعد

الرغبة كما ان جعله نافعا كذلك وكون هذا النقل استعارة مفهوم من قوله فانه اذا حوفظ عليها

كانت كالنافع الخ ويمكن أن يكون النقل بطريق المجاز المرسل بان نقل الاقامة من جعل الشئ نافعا الى المداومة اللازمة فان اتفاق الشئ يستلزم المداومة عليه وقال الشريفة العلامة نفاق السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال والظهور والتمام فاستعمل القيام فيه والاقامة فى اتفاقها أى جعلها نافعة ثم استعيرت منه للمداومة على الشئ وأورد عليه ان هذه المشابهة خفية جدا وأيضاً الأصل أعنى قام السوق مجازاً والتجوز عنه ضعيف ودفع الاول بالجل على المجاز المرسل بعلاقة الزوم فان الاتفاق يستلزم المداومة فتكون الاستعارة فى قوله ثم استعيرت محمولة على المعنى العمومى فتأمل والثانى بانته صائر بمنزلة الحقيقة واعلم أنه اذا كان الاقامة بمعنى المواظبة فلا بد من لفظة على فيكون حق العبارة أن يقال ويقومون على الصلاة الآن يقال ان ههنا توسعاً بحذف لفظة على (قوله أقامت غزاله الخ) غزاله اسم امرأة أشيب الخاريجى لما قتله الحجاج خرجت عليه وحاربه سنة كاملة وسوق الضراب سوق المضاربة بالسيف والعراقان البصرة والكوفة والقسط التام (قوله أو يتشرون لادائها الخ) قال الشريفة العلامة قام بالامر اجتهد فى تحصيله وتجدد فيه بلا توان وحقيقته قام ملتصبا بالامر والقيام له يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التجدد والتشمر فاطلق القيام على لازمه واعترض عليه بأن الاقامة اذا كانت مأخوذة مما ذكر كان معناها على قياس التعدية جعل الصلاة متجددة متشمرة لا كون المصلى متشمرأ فى أدائها كما ذكره وأيضاً القيام يناسب التشمر لا الاقامة كما ان القعود يناسب الكسل لا الاقعدة أقول اذا عرفت ذلك ظهر أن قول المصنف وأقامه حيث قال من قولهم قام بالامر وأقامه منظوف فيه لان ظاهر عبارته تدل على ان معنى قام بالامر وأقامه واحد وليس كذلك لان الباء فى قام بالشئ ليست للتعدية فلا يكون معنى أقامه وأيضاً الاقامة الامر ليست بمعنى التجدد فيه



يتركون الصلاة اذا غابوا عن الناس ويصلونها اذا حضروها وعلى هذا كان السهو بمعنى الترك فالمقابل له الإقامة بمعنى الدوام نعم اذا فسر السهو بمعنى ترك الخشوع في معرض الدم كان المناسب أن تكون الإقامة بمعنى التعديل المستلزم للخشوع ثم نقول لا يخفى ان الموجب للمدح هو المعنى الأول الذي هو التعديل والمعنى الثاني الذي هو المراقبة والاداء ما لم يقرن التعديل بهما لم يوجب المدح (قوله على لفظ المفخم) بكسر الخاء من التفخيم وهو ههنا ماله الالف الى مخرج الواو والاضد الامالة بمعنى تركها لا ضد الترتيق بمعنى اخراج اللام من أسفل اللام كذا ذكره العلامة الفتاوى فيكون معنى قوله على لفظ المفخم على لفظ من نغم اللام (قوله واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني الخ) يعني اشتهار لفظ الصلاة في المعنى الثاني وهو الاركان المخصوصة مع عدم اشتهاره في المعنى الأول وهو تحريك الصلواتين لا يصح بان يكون المعنى الثاني منقولا عن الأول اذ كثير ما يكون المنقول اليه أشهر من المنقول عنه (قوله وانما سمي الداعي مصليا تشبيها بالراكع الساجد) يريد عليه ان الصلاة بمعنى الدعاء شائع في أشعار العرب قبل ورود الشريعة ومعرفة الاركان المخصوصة للصلاة وأيضاً لم على ما ذكره صاحب الكشاف اشتقاق الفعل من غير الحدث وهو قليل فالأولى ما ذكره المصنف وهو جعل الصلاة في الاصل بمعنى الدعاء (قوله لا ترى الخ) ما قاله المصنف عند التحريم دليلان على ان الحرام ليس برزق لكنه ما حرر في التحريم وينبغي أن يقال ألا يرى أنه تعالى أسند الرزق ههنا الى نفسه والحرام لا يستأهل أن يضاف الى الله تعالى فإنه تعالى مدحهم بانهم ينفقون ولا مدح على انفاق الحرام (قوله وأصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريم على الانفاق) تكون الاسناد الدالة على التعظيم ظاهرة وأما (٥٨) كونه الدالة على التحريم بغير ظاهر ولك أن تقول بل التحريم بغيره إنما يفهم

من المدح ويمكن توجيهه بان الرزق والانفاق مشتركان في انهما صرف الشيء الى الغير فإذا ظهر ان الرزق صفة كمال اذ كان منسوباً اليه تعالى كان الانفاق أيضاً كذلك أى صفة كمال فتأمل (قوله والدم) أى جعلوا دم المشركين (قوله واختصاص

على لفظ المفخم وانما سمي الفعل المخصوص به الاشتمال على الدعاء وقيل أصل صلى حرك الصلواتين لان المعنى بفعله في ركوعه وسجوده واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدح في نقله عنه وانما سمي الداعي مصليا تشبيهاً به لا كركع الساجد (وبما رزقناهم ينفقون) الرزق في اللغة الحظ قال تعالى وتجمعون رزقكم أنكم تكذبون والعرف خصه بتخصيص الشيء بالحيوان لا الانتفاع به وتمسكه منه وأما المعتزلة لما استحالوا على الله تعالى ان يمكن من الحرام لانه منعه من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه قالوا الحرام ليس برزق ألا ترى أنه تعالى أسند الرزق ههنا الى نفسه ايذاناً بانهم ينفقون الحلال المطلق فان انفاق الحرام لا يوجب المدح وذم المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً وأصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريم على الانفاق والدم التحريم ما لم يحرم واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة وتسكوا الشمول للرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث عمر بن قرة

ما رزقناهم بالحلال القرينة) أى لقرينة المدح ويمكن أن يقال معناه بعض ما رزقناهم

ينفقون ويكون هذا البعض الرزق الحلال وقال الشريفة العلامة والرزق في الاصل مصدر بمعنى اخراج حظ الى آخر يتنفع به وشاع استعماله في اعطاء الله تعالى الى الحيوان ما يتنفع به ويستعمل بمعنى الرزق فتارة يراد به ما أعطى الله غيره ويمكنه من التصرف فيه وهو هذا المعنى يمكن أن ينطبق بعضه أو كله وأخرى يراد به ما هو لقوامه وبقائه خاصة فلا يتصور فيه انفاق قال صاحب الحواشي فان قلت المراد من الرزق أنه العبد أو الحظ المذكور قلت بل هو الحظ المذكور كإصرح به المحشى العلامة وتحقيق ذلك انه اذا لم يعتبر في المصدر أن يكون متعلقه أمراً مخصوصاً كالضرب كانت الذات المعبرة في الصفة المشتقة منه مهما معلوماً بتعلق ذلك الحدث لا بوجه آخر كالضارب والمضروب فان معناهما على ما ذهب اليه النجاة ماله الضرب وما عليه الضرب واذا اعتبر فيه أن يكون متعلقه أمراً مخصوصاً واما كان ذلك الامر فاعلا للمصدر كالضرب الذي هو قطع السيف والقيض الذي هو كثرة الماء أو مفعولاً كالسيف الذي هو هراق الدم والرزق الذي هو اخراج الحظ كانت الذات المعبرة في الصفة المشتقة منه وهو هذا الامر المخصوص معلوماً بتعلق ذلك الحدث به فاعلا لها ان كان فاعلاً للمصدر ومفعولاً لها ان كان مفعولاً لغنى الصارم والفايض السيف القاطع والماء الكثير ومعنى المفعول والمرزوق الدم المهرق والحظ المخرج أقول لو سلم ما ذكره على اطلاقه من أنه اذا اعتبر في المصدر أن يكون متعلقه أمراً مخصوصاً كانت الذات المعبرة في الصفة المشتقة منه وهذا الامر المخصوص الخ لازم أن



تسكون الذات المعتبرة في الرزق هو الحظ فيكون معنى الرزق هو الحظ الذي تعاقب به الأخراج وهو باطل ويمكن أن يقال مراده  
 التفصيل بأن يقال ان كان الامر مخصوص والمعتبر في المصدر الفاعل كان الذات المعتبر في اسم الفاعل هو ذلك الامر وان كان  
 المفعول كان المعبر في اسم المفعول هو ذلك الامر دون اسم الفاعل ثم انه قد عرف النجاة الصفة بما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى  
 معين وهذا التعريف يدل على أن كل صفة كذلك لا يستثنى منه شيء وأما تفسيرهم الصارم بالسيف القاطع وانقياض بالماء الكثير  
 فلان معنى الصارم في الاصل الشيء الذي ثبت له الصرم الذي هو قطع السيف ولما كان الشيء المذكور لا يكون الا سيفاً اذا قطع  
 السيف لا يثبت الا له قصر والمسافة وقالوا الصارم السيف الناطع فغيره عن مآل المعنى وأيضاً الفيض الشيء الذي له كثرة الماء نظر الى  
 أصله فغيره عما يؤيد اليه المعنى وقالوا هو الماء الكثير واختصاروا علم أن لظاهران المرزوق هو الشخص الذي وصل اليه الرزق  
 لانفس الحظ لانه اذا كان الرزق اخراج الحظ كان الرزق مخرج الحظ بكسر الراء والمرزوق مخرج الحظ بفتح الراء أى شيء مخرج  
 حظه اليه واعلم انه قال الرضى الأقرب في رسم المفعول به أن يقال هو ما يصح أن يعبر عنه باسم مفعول غير مقيّد بصوغ عن عامله ثم قال  
 وباب أعطيت زيد ادر هو ما كسوت زيد اذجة متعد الى مفعولين حقيقة لكن أولهما مفعول هذا الفعل الظاهر أى زيد في قولك كسوت  
 زيد اذجة وأعطيت زيد اذجة كسوة يعطى وثانيهما مفعول مطاوع هذا الفعل اذ الجبة مكسوة ومطاع أى مأخوذة انتهى كلامه وعلى  
 قياس ما ذكره يكون المرزوق في مثل رزق الله زيداً ما لا هو زيد ويكون (٥٩) للمال مفعولاً ليعمل مستفاد من الكلام

كأن المفعول الثاني  
 لاعطيت كذلك فتأمل  
 (قوله لقول الله تعالى  
 وما من دابة في الارض  
 إلخ) لهم أن يقولوا لا يلزم  
 مما ذكر أن يكون الحرام  
 رزقاً نعم يلزم من الآية ان  
 لا يكون في العالم شخص  
 معتدياً بالحرام طول عمره  
 والخبر بوجوده غير محقق  
 نعم لو ثبت وجود شخص  
 كذلك ثبت ما ذكره

لقد رزقك الله طيباً فاختر ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله وبانه لو لم يكن  
 رزقاً لم يكن المتغنى به طول عمره مرزوقاً وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله  
 رزقها وأتق الشيء وأنفده اخوانه ولو استقرت الانفاذ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء والاعلى  
 معنى الذهاب والخروج والظاهر من هذا الاتفاق صرف المال في سبيل الخير من الفرض والنفل  
 ومن فسر به بالزكاة كراهة كراهة أفضل أنواعه والاصل فيه وأخصه بها لاقتراحه بما هو مشقة وتقديم  
 المفعول للاهتمام به وللمحافظة على رؤس الآي وادخال من التبعيضية عليه منع المكلف عن الاسراف  
 المنهى عنه ويحتمل ان يراد به الاتفاق من جميع المعاون التي آتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة  
 ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام ان عالماً لا يقال به ككثرة لا ينفق منه واليه ذهب من قال وما  
 خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك)  
 هم مؤمنوا أهل الكتاب كعب الله بن سلام رضى الله تعالى عنه واضربه مع الوافون على الذين يؤمنون  
 بالغيب داخلون معهم في جلة المتقين دخول اخصين تحت أعم اذ المراد بالذين آمنوا عن شرك  
 وانكار وهو لا مقابلهم فكانت الآياتان تفصيلاً للمتقين وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما

(قوله ذكر أفضل أنواعه والاصل فيه) كون الزكاة أفضل أنواع الاتفاق لأن الافضلية باعتبار أكثرية الثواب فان ثواب الفرض أكثر  
 من ثواب النفل وأما كون الزكاة أصلاً في الاتفاق فباعتبار أن الزكاة من اصول الاسلام بخلاف سائر أنواع الانفاقات فانها  
 من الفروع (قوله للاهتمام) قال صاحب الكشف قدم مفسر الفل دلالة على كونه اما كانه قال ويخصون بعض المال للحلال  
 بالتصدق به وقال الشريفة العلامة أما كونه أهم فلنقص معنى الاختصاص مع رعاية الفاصلة لا يقال ادخال من التبعيضية يغنى عن  
 التقديم للتخصيص فان اتفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول لا ناقول اذ لم يقدم يحتمل الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم  
 زال احتمال بالكلية يرشد الى ذلك الفرق بين قولك أتق زيد ببعض ماله وبعض ماله أتق أقول فان قيل يفهم من كلامه أن المراد من  
 الاهتمام الاهتمام بالتقديم لا الاهتمام بنفس المفعول لان التخصيص انما يستفاد من التقديم وظاهر كلام الكشاف أن المفعول قدم  
 للاهتمام به أى بالمفعول قائماً جعل العلامة معنى كلام الكشاف انه قدم المفعول دلالة على كونه أى التقديم أهم (قوله ويؤيده قوله عليه  
 السلام إلخ) لا يخفى أن الحديث دال على انه ينبنى أن يصل نفع العلم الى الغير بالتعليم وأما كون التعليم اتفاقاً فلا يظهر دلالة الحديث  
 عليه وتوجيهه أن اصل النفع بالتعليم لما كان شهاً بالاتفاق الحقيقي كان هذا مؤيداً لاحتمال ان يراد بالاتفاق ما هو شامل للتعليم مجازاً  
 (قوله واليه ذهب من قال إلخ) لا يخفى أن مذهب هذا الذهاب بحسب الظاهر ان المراد من الرزق أنوار المعرفة لا ما يعم جميع النعم الظاهرة  
 والباطنة على ما فهم من كلام المصنف ويمكن أن يقال مراد الذهاب المذكور انهم ينفقون على رزقناهم من أنوار المعرفة وغيرها السكنة

تخص الأنوار بالذکر لشرعها (قوله وكأنه قال هدى للمتقين عن الشرك الخ) جواب دخل مقدر وهو أن يقال الذين يؤمنون بما أنزل اليك الآية داخل في المتقين فكيف يعطف عليه فاجاب بان المراد بالمتقين المتقون عن الشرك فلا يدخل الذين آمنوا من أهل الكتاب فيهم وحينئذ لقائل أن يقول هم أيضاً متقون عن الشرك والجواب ان الذي فهم من كلامه أن المراد من المتقين عن الشرك الذين كانوا مشركين ثم يتقون ولقائل ان يقول أهل الكتاب داخلون في المشركين للمسيحي ع في كلام المصنف في تفسير قوله تعالى ما كان ابراهيم يهودياً الى قوله وما كان من المشركين ان هذا اعتراض بأنهم مشركون فتأمل (قوله ويحتمل أن يراد بهم الاولون الخ) قال الشريف العلامة وجع هذا الاحتمال على الاول بان الايمان بالقولين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمن آمن به من أهل الكتاب ولادلالة الايراد بالذکر في الآية على ان الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال لا يبري الى قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما أنزل اليه وما أنزل الى ابراهيم فقد أفرديه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الايمان بكل منها على الانفراد وبان ما ذكره في تقديم بالآخرة وبناء بوقفون على علمه انما يقع موقعه اذا علم المؤمنين والاوهم فيه عن الطائفة الاولى وبان أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل واعترض صاحب الحواشي بان الايمان بالملزلي وان كان مشتركاً بين المؤمنين قاطبة لكن من آمن من أهل الكتاب قد آمن بالملز السابق مرتين مرة في ضمن الايمان بما أنزل على محدود مرة قبل الايمان بما أنزل اليه وسائر المؤمنين قد آمن به مرة واحدة في ضمن الايمان بما أنزل على محدود ولا يخفى أن ظاهر قوله تعالى والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يدل على الايمان بالملز السابق مرتين كما هو حال من آمن من أهل الكتاب وما ذكره من ان قوله تعالى قولوا آمنا بالله لا يقتضى الايمان (٦٠) بكل منهما على الانفراد لا ينافي ما ذكرنا فانه يدل على انهم كانوا بان

يقولوا بالايمان بكل منهما  
أى بما أنزل عليهم وما  
أنزل على ابراهيم أيضاً فلا  
يقتضى الايمان بكل منهما  
على الانفراد بل يقتضى  
بظاهره القول بالايمان  
بكل منهما أقول لوسله  
ان قوله تعالى والذين  
يؤمنون بما أنزل اليك

أوعلى المتقين وكأنه قال هدى للمتقين عن الشرك والذين آمنوا من أهل الملل ويحتمل ان يراد بهم  
الاولون باعيانهم ووسط العاطف كوسط في قوله

الى الملك القرم وابن الهمام \* وليث الكتبية في المزدحم

ياطف ذنابة للحارث الصصائح فالغائم فالآب

وقوله

على معنى انهم الجاهلون بين الايمان بما يدركه العقل جلة والانيان بما يصدق من العبادات البدنية  
والماليق بين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلتين وتبيان  
السيلاين أو طائفة منهم وهم مؤمنوا أهل الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجملة كذكر جبريل  
وميكايل بعد الملائكة تعظيماً لشأنهم وترغيباً لما طاهروا بالانزال لنقل الشئ من الاعلى الى الاسفل وهو

انما

وما أنزل من قبلك يدل على وجود الايمان بما أنزل من قبل مرتين فلان لم

انه مختص بأهل الكتاب بل على كل مؤمن ان يؤمن بما أنزل من قبل مرة في ضمن الايمان بالقرآن ومرة بالايمان بما أنزل من قبل  
مستقلاً لأن الايمان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام فيما علم بحجته به بالضرورة اجالا ان علم اجالا وتفصيلا ان علم تفصيلا وبحجته  
عليه السلام بكل ما أنزل من قبل حقا مما علم تفصيلا بحجبه تصديق به استقلالاً لا بمجرد التصديق بالقرآن فمن آمن بالقرآن فقد آمن  
اجالا بحقيقة الكتب المنزلة من قبل ثم اذا آمن بما أنزل من قبل كان مؤمناً به على الانفراد وقد اعترض على قول الشريف العلامة وهو  
أن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل بانه انما يرد لوجه ما في قوله وبما أنزل من  
قبل على الكتب السابقة على الاستغراق لكن يجوز حملها على الجنس ويمكن أن يجاب بان المدح انما هو بالايمان بجميع الكتب  
السابقة لا بالايمان ببعض وانكار البعض لان من أنكر البعض كان كافراً والكافر لا يستحق المدح بل يستحق الذم لكن قوله  
تعالى يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك في مقام المدح في الايمان بكل منهما واعلم ان هذا الوجه أولى الوجوه المذكورة أما كونه  
أولى من الوجهين المتقدمين فلانه على تقديرهما يكون المؤمنون الذين لم يتدنسوا بالشرك ولم يكونوا من أهل الكتاب خارجين عن  
القسمين المذكورين وأما عن الوجه الرابع فلانه في شرف أهل الكتاب على من سواهم (قوله ووسط العاطف الخ) قال الشريف  
العلامة عطف بعض الصفات على بعض كثير في الكلام بناء على تغاير المفومات وان كانت متحدة في الذات ويكون بالوار وغيرها  
على ما يقصدها من معاني الحروف العاطفة وانقرم السيد وأصله الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه والهامام العظيم الهمة وهو من أسماء  
الملوك وليث الكتبية أى الجيش ما ذل بمعنى الصفة والمزدحم موضع الازدحام وهو العركة (قوله ياطف ذنابة) هو الشاعر لان  
الشعر لا ين ذنابة في جواب حارث بن غنم الشيباني أى يا حشرة أبى لأجل هذا الرجل فيحصل له من المراد والانصاف بهذه الصفات

والصالح الذي يصيح على العدو والغاة للترتيب في الانصاف (قوله انما يلحق المعاني) أي الاعراض بتوسط الذوات الحاملة لها ما هذا  
 فيدل على انه يمكن أن يكون لانزال الكتاب طريق آخر غير ما ذكره بقوله لعل الخ بان يستمر صوت نازل من أعلى الى أسفل مع حمله  
 فتأمل ثم انه يمكن أن يكون نزوله بطريق آخر بان يخلق الله صوتا في جسم فيسمعه الملك فيستند الانزال الحاصل للملك الى الوحي المحمول  
 له بطريق الجواز العقلي (قوله وانما عبر عنه بصيغة الماضي) قال الشريف العلامة ذكره للتعيين عن الماضي والمتروك بصيغة الماضي  
 وجهين أحدهما تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه أن انزال جميع القرآن معنى واحد يشتمل على ما حققته صيغة الماضي وعلى  
 ما حققته صيغة المستقبل فغير عنهما بصيغة الماضي ولم يعكس تغليب الموجود على ما لم يوجد فذلك من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل  
 والثاني تشبيه مجموع المنزل وغير المنزل بشئ نزل في تحقق النزول لان بعضه نازل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيصير انزال مجموعها  
 بانزال ذلك الشئ الذي نزل فيستعار صيغة الماضي التي هي أنزل لانزال المجموع وقد اضمحول بما فلتناه ما يتوهم من لزوم الجمع بين  
 الحقيقة والمجاز في كل واحد من الوجهين ولا يشبه عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورين متعلقان بصيغة أنزل وحدها  
 بلا اعتبار لمادة أقول لابد أن يقال في تمام كلامه ان معنى أنزل فيما أنزل اليك تحقق انزاله أي تحقق في علم الله تعالى أو في نفس الامر  
 انزاله في زمان من الازمنة وهذا معنى مشترك بين المنزل بالفعل وبين ما هو بصدده ثم لا ينبغي أن المجاز المرسل والاستعارة قسمان من  
 المجاز اللغوي الذي هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فان كان التجوز في مجرد صيغة أنزل بلا اعتبار للمادة كذا ذكره ثم أن لا يكون  
 مجازا مرسلا ولا استعارة لأن الصيغة كما صرح به شارح المطالع والشريف (٦١) العلامة في حاشية ذلك الشرح ليست

بمجموعة فلم تكن لفظا  
 فكيف يجري المجاز المرسل  
 والاستعارة فيه الا أن  
 يكون المراد انهما شيان  
 بالاستعارة والمجاز المرسل  
 باعتبار العلاقة واعتبار  
 الطريق المذكور فيه دقة  
 وبالعلة ويمكن أيضا أن  
 يكون المراد بما أنزل اليك  
 ما أنزل اليه حقيقة وهو  
 بعض القرآن من غير نظر

انما يلحق المعاني بتوسط حقوق الذوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان  
 يتلقاه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا أو يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به فيبلغه الى الرسول  
 والمراد بما أنزل اليك القرآن بمره والسرعة عن آخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان  
 بعضه متروقا لتغليب الموجود على ما لم يوجد وتزجلا للمنتظر منزلة الواقع ونظيره قوله تعالى اناسمعا  
 كتابا أنزل من بعد موسى فان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كماه متلا حينئذ بما أنزل من قبله  
 التوراة والانجيل وسائر الكتب السابقة والامان هما جلة فرض عين والبال دون الثاني تفصيلا لان  
 حيث اتمتعبدون بشفاصيه فرض ولكن على الكفاية لان وجوده على كل أحد بوجوب الحرج وفساد  
 المعاش (وبالآخره هم يوقنون) أي يوقنون ايقاننا زال معهما كانوا عليه من ان الجنة لا بدخلها الا من  
 كان هوذا أو نصارى وان النار لن تسهم الا يا ما معدودة واختلافهم في نعيم الجنة أهو من جنس نعيم  
 الدنيا أو غيره وفي دوامه وانقطاعه وفي تقديم الصلة وبناء يوقنون على هم نعيم من عداهم

الى ما سينزل وهذا معنى صحيح (قوله ولكن على الكفاية) أي لا بد في مسافة القصر من شخص يعلم ذلك ويحصل به الكفاية والا  
 لكان كل من قدر على تعلمه ولم يتعلم انما (قوله أي يوقنون ايقاننا زال) غرضه ان حصر الايقان عليهم أي على أهل الكتاب ليس مطلقا  
 بل المراد أن الايقان الخاص الذي هو ما ذكره منحصرا (قوله وفي تقديم بالآخره وبناء يوقنون على هم الخ) فان قيل تقديم بالآخره فيهم  
 انهم يوقنون بالآخره لا بغيره فليكون فيه نعيم نعيم غيرهم قلت مراده أن مجموع الاصرين المذكورين يدل على ان الحصر اضافي أي هم  
 لا غيرهم من اليهود يوقنون بالآخره على ما هي عليه بعد ما اعتقدوها على النحو الذي زعم غيرهم من اليهود وليس غيرهم من اليهود  
 كذلك فيكون نعيم يضاهي نعيم سواهم من اليهود من وجهين أحدهما انهم لا يوقنون بالآخره الحقيقية والثاني انهم يعتقدون الآخره على  
 خلافها وهذا يستفاد من تقديم الظرف والاول من بناء الفعل على هم (قوله نعيم نعيم نعيم نعيم) يدل على ان الحصر ليس بالنسبة الى  
 غيرهم مطلقا بل بالنسبة الى من عداهم من أهل الكتاب واعلم أن قوله تعالى وبالآخره هم يوقنون يدل على حصر الايقان بالآخره على  
 مؤمن أهل الكتاب على تقدير ان يكون المراد من الذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبله أهل اكتب فاما أن يكون الحصر  
 باعتبار تفسير الايقان بالايقان الخاص المذكور فيكون الحصر بالنسبة الى من سواهم مطلقا فيكون حقيقيا فيكون قوله من أهل  
 الكتاب مستدركا بل هو مخالف للواقع واما أن يكون الحصر بالاضافة الى من سواهم من أهل الكتاب ويكون المراد من الايقان  
 بالآخره مطلقا لكن تفسيره الايقان بما ذكره فيدان القصر حقيق لان تفسير المذكور مخصوص بمؤمنهم لا يوجد في غيرهم مطلقا  
 ويمكن أن يقال ان قوله نعيم نعيم نعيم نعيم يدل على ان الحصر الاضافي مقصود وان كان القصر الحقيقي حاصل ولا ينبغي ان التعريض بن سواهم من



أهل الكتاب إنما يتجه إذا كان المراد من الذين يؤمنون بما أنزل اليك مؤمن أهل الكتاب وأما إذا كان المراد مطلق المؤمنين كان  
تعرضا بمن سواهم مطلقا (قوله وبان اعتقادهم الخ) هو المقصود من التعريض بأهل الكتاب فهو كما يقال أعجبتني زيد وعلمه  
(قوله ولا العلوم الضرورية) فيه نظر فانهم عرفوا اليقين بالاعتقاد الجازم الثابت أى الذى لا يزول بتشكيك المشكك المطابق  
للاواقع وهذا شامل للضرورى بل هم قسموا العلم الى قسمين التصور واليقين ولشك ان القضايا الضرورية علوم وليست بتصورات  
فتكون داخلية فى اليقين نعم اليقين هو العلم المتيقن بالبعد عن الشك والشبهة وأما انه لا بد أن يكون بعده عنها بالاستدلال فغير مسلم  
بل قد يكون بسبب ضرورة اقل قال الشريف العلامة فى شرح المواقف ان المقدمات التى تقع فيها النظر على قسمين قطعية  
تستعمل فى الادلة القطعية وظنية تستعمل فى الادلة الظنية فالقطعية أى اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشئ كذا مع مطابقته  
للاواقع واعتقاد أنه لا يمكن الا كذا ينقسم الى القطعية الضرورية وهى المبادئ الاولى وهى سبع الاولى وأليات الى آخر ما قل فظهر  
منه ان الضرورىات يتينيات وقال صاحب الكشف الايقان ايقان العلم باتقاء الشك والشبهة عنه والمصنف غير عبارة  
الكشف فوقع فيها وقع وقال الشريف العلامة أراد صاحب الكشف ان العلم الذى من شأنه أن يتطرق اليه الشبهة والشك اذا  
استيقاعه كان ايقانا ولذلك لا يوصف به العلم القديم واللا ضرورى فلا يقال ثبتت أن الشكل أعظم من الجزء والذي يحصل مما ذكر  
الفرق بين الايقان واليقين وبين يقين اللهم الآن يقال لليقين معنيان أحدهما ما ذكره المصنف والثاني ما ذكره فى شرح  
المواقف وغيره من كتب المنطق والكلام واعترض عليه صاحب الحاشي بأن العلوم الضرورية قد يتطرق اليها الشبهة كاشتراك  
الوجود معنى ولذلك يقع الخلاف فيه ويحتاج الى التنبيه بعض العلم الضرورى يوصف بالايقان نعم لا يوصف شئ منها بالايقان على  
تفسير المصنف حيث اعتبر كون ازالة (٦٢) الشبهة بالاستدلال أقول مراد الشريف العلامة من الضرورى

اليدى هى الأولى الى الذى  
لا يتطرق اليه شبهة أصلا  
يشعر بذلك تمثله بقوله  
الكل أعظم من الجزء  
(قوله والآخرة تأنيب الآخر  
الخ) قال العلامة التفتازانى  
الآخر اسم فاعل من آخر

الحب المؤقدان الى موسى \* وجعدة اذا ضاءهما الوقود

بمعنى تأخر وان لم يستعمل كان الآخر بفتح الخاء أفعال التفضيل منه وهى صفة غالبية على تلك الدار كالدنيا  
على هذه ولهذا قل ذكر الموصوف معهم مثل الدار الآخرة والدار الدنيا وقد يجريان مجرى الاسماء ويترك موصوفهما حتى كأنهما  
ليس من قبيل الصفات أقول يفهم من قوله ولهذا قل ذكر الموصوف معهما ان قلة ذكر الموصوف لاجل الغلبة ومن ظاهر قوله وقد  
يجريان الخ ان عدم ذكره مطلقا لاجل كونها جارية مجرى الاسم لموضوعها وتوضيحه أنه قد يعتبر أنهما فى الاصل صفتان غلبتا  
على موصوفيهما وهى الداران المذكوران وعند هذا الاعتبار ترك ذكر الموصوفين وقد يذكر ان سكن على قلة وتدور وقد  
لا يعتبر كونهما صفتين فى الأصل بل يعتبر هما العقل كأنهما لم يكونا صفتين فى الأصل وعند هذا الاعتبار لا يذكر الموصوفان  
معهما أصلا فى صورة من الصور ويمكن أن يقال مراده من قوله الاخير ترك موصوفهما لفظا وتقديرا وقال الشريف العلامة  
الآخرة صفة غالبية على تلك الدار كالدنيا على هذه الدار ثم إنهما مع كونهما من الصفات الغالبة قد جرى يا مجرى الاسماء اذ قلنا قد جرى  
موصوفهما وفيه مخالفة للنقل الاول فليتأمل ثم انه يفهم من كلامهما ان كون الكلمة من الاوصاف الغالبة لا ينافى ذكر  
الموصوف معها فى بعض الاحوال لكن قال الرضى معنى العبارة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع فلا يخرج عن مطلق الوصف بل إنما  
يخرج عن الوصف العام أى لا يطلق على كل ما وضع بل يخرج الوصف عن كونه وصفا أى يتبع الموصوف لفظا فلا يقال قيد آدم  
انتهى وظاهر هذا الكلام أنه لا يذكر الموصوف مع الصفة الغالبة أصلا وقال الشريف العلامة فى حاشية الرضى والسرى فى ذلك  
ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلية فى مفهوم الوصف مع ملاحظة انصافه بمفهوم المشتق منه فلا يصح اجزاؤه على غيره  
وهو ظاهر ولا عليه أيضا اذ يصير معنى مثل قيد آدم قيد هو قيد فيه دمه وهذا نص فى امتناع ذكر الموصوف مع الصفة الغالبة فانظر  
الى اختلاف كلام العلامة فى الحاشيتين (قوله لحب المؤقدان الخ) قال العلامة التفتازانى أصله حبب بالضم أى صار محبوبا

فادغمت بالاسكان أو بنقل الضمة وكلاهما راية واللام للقسم ولم يؤت بقدره بحري فعل المدح يصفهما بالكرم لان المراد  
 الاضاعة بوقود نار القرى بقرينة المقام والاستعمال الشائع فها بين العرب والوقود ههنا بالضم واما بالفتح فاسم لما يوقد به وقال  
 العلامة الطيبي البيت لجرير ومؤسّى وجعده ابناه وهما عطفان لقوله الموقدان روى سيبويه بقلب الواو حمزة في الموقدان ومؤسّى  
 (قوله فاجيب بقوله الخ) هذا ظاهر اذا فصل الموصول الاول عن المتقين وأما اذا فصل الموصول الثاني دون الاول فلا يناسب  
 التوجيه الذي ذكره خفي الكلام أن يقال الجملة في محل الرفع ان جعل أحد الموصولين مفصّولا عن المتقين واذا فصل الموصول الاول  
 كان التدبر ما بال المتقين خصوصا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات قال صاحب الكشف ان قوله تعالى  
 وأولئك على هدى من ربهم في محل الرفع اذا كان الذين يؤمنون بالغيب مبتدأ والافلاخ لها وقال بعد ذلك فان قلت هل يجوز  
 أن يجري الموصول الاول على المتقين ويرفع الثاني بالابتداء وأولئك خبره قلت نعم على أن يجعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا  
 بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولا يخفى ما بين الكلامين من التناقض وأجيب عنه بأن غرضه ألا ذكر الوجهين الذين ذكرهما  
 أهل المعاني وعقولاعليهما واما هذا الوجه وهو أن يفصل الموصول الثاني عن المتقين دون الاول فحكم بمجرد جوازه لكنه خال عن  
 لطيفة الاستئناف وعدم لزوم فك أحد الموصولين عن الآخر وعلى هذا يمكن توجيهه عبارة المصنف بأنه يجوز ألا أن يكون كل  
 واحد من الموصولين مفصّولا عن المتقين لكنه اقتصر آخر على أن يكون الذين يؤمنون بالغيب مفصّولا ليكون الكلام مستأنفا  
 ويتحقق عدم انفصال أحد الموصولين عن الآخر (قوله فكأنه نتيجة الاحكام الخ) ابراده بعد ذكر الاستئناف يدل على أن الضمير  
 راجع اليه وفيه نظر فان الاستئناف هو كون الجملة جوابا للسؤال فتاوجه جعل كون الجملة نتيجة الاحكام قسما للاستئناف جوابا  
 للسؤال ويمكن أن يقال انه على التقدير الاول جواب سائل أيضا فكأنه (٦٣) قيل ما نتيجة الصفات السابقة وفائدتها

للموصوفين بها وعلى  
 هذا كان معنى الكلام  
 والافاستئناف اما يجعل  
 أولئك على هدى الآية  
 جوابا للسؤال عن نتيجة  
 الاوصاف المذكورة وفائدتها

(أولئك على هدى من ربهم) الجملة في محل الرفع ان جعل أحد الموصولين مفصّولا عن  
 المتقين خبره فكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوصا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون  
 بالغيب الى آخر الآيات والافاستئناف لاجل لطف فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة أو  
 جواب سائل قال الما لموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى ونظيره أحسن الى زيد  
 صديقك القديم حقيق بالاحسان فان اسم الإشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة

للموصوفين بها واما أن يكون جواب سائل قال الما لموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى والاولى أن يقال ان المراد من كونها  
 مستأنفة أن لا يكون لها محل من الاعراب وعلى هذا التقدير يحتمل أمرين أحدهما أن يكون جوابا للسؤال والآخر أن لا يكون  
 كذلك (قوله ونظيره أحسن الى زيد الخ) فان زيدا في المثال المذكور نظير المتقين وصديقك نظير الذين يؤمنون الآيتين  
 وصديقك القديم حقيق بالاحسان نظير أولئك على هدى من ربهم الآية فان قيل فعلى هذا كان الجواب مشتملا على ما لا يفيد  
 لان السؤال عن سبب اختصاصهم بالهدى فالجواب بأن أولئك على هدى من ربهم غير مفيد قلت حاصل ما ذكر ان أولئك الموصوفون  
 مختصون بالهدى والفلاح بسبب الصفات المذكورة التي أعطاها الله تعالى دون غيرهم وتوضيح المقام ان الانصاف بالصفات المذكورة  
 مسبب عن كون الكتاب هدى لهم لان هدايتهم بسبب نزول القرآن لكن الانصاف سبب اختصاص الهدى فاصل الهدى يحصل  
 من الكتاب واختصاصه يحصل من الانصاف بالصفات المذكورة أي الإيمان بالغيب وما يتلوه واعلم أنه ليس المراد من اختصاصهم  
 بالهدى أن يكون الكتاب هدى لهم فقط دون غيرهم لانه هدى للناس كافة ولكن المراد أنه له نوع اختصاص بهم ليس لغيرهم  
 وهو اختصاصهم باعتبار الغاية وقدم (قوله فان اسم الإشارة الخ) قال الشريف العلامة وذلك ان أسماء الإشارة حقها أن يشار  
 بها الى محسوس مشاهد أو الى منازل منزلة في تميزه وظهوره ولما كانت الصفات المجردة غير ملاحظة لجاعة إياهم كأهم حاضرون مشاهدون  
 وضع أولئك موضع الضمير إشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها كأنه قيل أولئك التميزون بتلك الصفات فيكون الكلام  
 من ترتيب الحكم على الاوصاف المناسبة فيكون مفيد الالمية بخلاف الضمير فإنه راجع الى الذات وليس فيه ملاحظة لاوصافها انتهى  
 أقول لك أن تقول لا يجوز أن يكون الضمير الى الذين يؤمنون بالغيب الآية والذين يؤمنون بما أنزل اليك واذا كان راجعا الى  
 أحدهما كان ملحوظا مع صلته فيكون ملاحظة لااوصاف والجواب أن المراد ههنا بيان حال المتقين لانهم الموصوفون والأمور  
 المذكورة بعد ملاحظتها ولا يخفى أنه يمكن أن يكون راجعا الى الموصوف مع ملاحظة الصفات لكن ليس فيه أي في الضمير اشعار

باعتبار الصفات بخلاف اسم الإشارة فان فيه اشعاراً بذلك فتأمل (قوله وهو أبلغ من أن يستأنف بإعادة الاسم وحده الخ) يحتمل أن يراد بإعادة الاسم ما يعادله بنفسه أو بطريق الأضمار وقوله لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه بيان الترجيح على الطريقين المذكورين إذ ليس فيهما بيان المقتضى والتلخيص على ما ذكر (قوله ومعنى الاستعلاء على هدى الخ) كذا في الكشف وحق العبارة أن يقال وكذا على في هدى استعارة تبعية باعتبار تمثيل تمسكهم بالهدى بحال من اعتلى الشيء وركبه في التمسك والاستقرار وقال الشريف العلامة يريد أن كلمة على هنا استعارة تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الركب على مركوبه في التمسك والاستقرار فاستعيره الحرف الموضوع للاستعلاء وإنما قال معنى الاستعلاء دون معنى على لأن الاستعارة في الحرف تقع أولاً في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلاً ثم يسرى اليه بتبعيته كما حقق في موضعه ومن الناس من زعم أن الاستعارة على تمثيلية لتكون كل واحد من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة أمور ورد عليه بأن انتزاع كل من طرفيه من أمور متعددة يستلزم تركيبه من معان متعددة ومن البين أن متعلق معنى كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب ونظائره فلا يكون مشابهة في تشبيه تركيب طرفاه وإن ضم إليه معنى آخر وجعل المجموع مشبهاً لم يكن معنى الاستعلاء مشابهة في هذا التشبيه فكيف يسرى التشبيه والاستعارة منه إلى معنى الحرف والحاصل أن كون كلمة على استعارة تبعية يستلزم كون الاستعلاء مشابهة وإن تركيب الطرفين يستلزم أن لا يكون مشابهة فلا يجتمعان وأجيب عنه بأن انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور لا يوجب تركيبه بل يقتضي تعدداً في ما آخذه وهو مردود بأن المشبه مثلاً إذا كان منتزعا من أشياء متعددة فأمّا أن ينتزع من كل واحد منها وهو باطل فإنه إذا أخذ كذلك من واحد منها كان آخذاً (٦٤) مرة ثانية من واحد آخر لقوا بل تحصيلاً للحاصل وأما أن ينتزع من كل واحد

منها بعض منه فيكون مركباً بالضرورة وأما أن لا يكون لأهـذا ولا ذاك وهو أيضاً باطل إذ لا معنى حينئذ لانتزاعه من تلك الأمور المتعددة وقال صاحب الحواشي بطلان القسم الثالث غير مسلم لاحتمال أن يكون لأمور

وهو أبلغ من أن يستأنف بإعادة الاسم وحده لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه فان ترتب الحكم على الوصف ائذان بأنه الموجب له ومعنى الاستعلاء على هدى تمثيل تمسكهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشيء وركبه وقد صرحوا به في قولهم امتطى الجبل وغوى واقعد غراب الطوى وذلك إنما يحصل باستفراغ الفكر وإدامة النظر في نصب من الخبيج والمواظبة على محاسبة النفس في العمل وذكر هدى للتعظيم فكأنه أريد به ضرب لا يبالغ كنهه ولا يقادر قدره ونظيره قول الهدى

فلا وأبى الطير المرة بالضحى \* على خالد لقد وقعت على لحم

متعددة وصف واحد انتزعى من غير أن يكون لهذا الوصف إيعاض يكون كل بعض منها منتزعا من أمر من هذه وأكد الأمور ويقال فيمكن فيه تشبيه الحالة البسيطة المأخوذة من تمسك المتقين بالهدى وتشبيههم به وعدم تحوّلهم عنه وهي نسبتهم إلى الهدى بالحالة البسيطة المأخوذة من استقرار الركب على المركب وتشبيهه به وعدم تحوّلهم عنه وهي استعلاؤه عليه فاستعيره الحرف الموضوع للاستعلاء أقول فيه نظراً فنسبتهم إلى الهدى منتزعة من كل واحد من الأمور الثلاثة المذكورة وهي تمسك المتقين بالهدى الخ فيكون من القسم الأول لامن الثالث وكذا الاستعلاء منتزعة من كل واحد من الأمور الثلاثة الأخيرة (قوله امتطى الجبل وغوى) الغرض من إيراد هذا المثال إزالة استبعاد تشبيه تمسكهم من الهدى بحال من اعتلى الشيء وركبه فانهم شبهوا التمسك من الجبل في قولهم امتطى الجبل بالحالة المذكورة فان جعل بمنزلة قولك ركب الجبل كان استعارة بالكناية لانه شبه الجبل بالطبيعة في النفس ولم يصح بشئ من أركانه سوى المشبه وإن جعل بمنزلة قولك اتخذ الجبل مطية كان تشبيهاً لانه بمنزلة جعل الجبل كالركب وأياً ما كان فتشبيه الجبل بالطبيعة وكذا تشبيه تمسك الجاهل بالجهل وتمسكه منه باستعلاء ب على المركوب مقصود وهو المراد بكونه مصرحاً (قوله لا يقادر قدره) أى لا يطلب مساواة قدره والغرض أنه بالغ في السكّال إلى الرتبة القصوى (قوله على لحم) أى على لحم أى لحم الاستشهاد في تنكير اللحم للتعظيم ويدل عليه أن خالد المذكور رفيع الشأن على الناس وإنه أقسم به وأبو الطير أما إن يريد به خالد وهو الظاهر لوقوعها عليه وأما أن يريد بذلك النوع من الطير لانه لما استعظمها بوقوعها على خالد استعظمها لانه أصلها وأقسم به أبو الطير نفسها والاب مقحّم ولا زائدة في ابتداء القسم كفى لا أقسم ولقد وقعت على لحم جواب القسم وألورد للسلام السابق أى ليس الأمر كما زعمت وحتى أبي الطير فكان جواب القسم ما دلت عليه كلمة لا وكان لقد وقعت قسم آخر أى



والله لقد وقعت على لحم والخطاب للطير على طريقة الالتفات والمر به الواقعة اللازمة من آرب بالمكان اذا قام به ولزمه (قوله وقد  
 أدغم التنوين في الراء بغنة وبغير غنة) قال العلامة الفتازاني ما يحسب العربية والأمري كذلك وما يحسب بالرواية عن القراء في  
 بعض الكتب كما ذكره المصنف وفي كثير منها ان لا غنة مع الراء واللام (قوله من الاثنين) الاثرة بفتح الهمزة وفتح الشاء  
 المثناة والمراد من الاثنين الاثر بالمدى والاثر بالفلاح ومحصل ما ذكره ان تكرر رأؤك للتنبيه على ان اصفاهم بالتقوى  
 والايمان بالغيب وسائر ما ذكر كما انه يقتضي الاثر بالمدى يقتضي الاثر بالفلاح وانه أي التكرار بأفاد اختصاصهم بكل واحد منها  
 على حدة فيكون كل منهم مبرزاً لهم عما عداهم ولولاه لم يرافهم اختصاصهم بالمجموع فيكون هو المميز لكل واحد ومعنى قوله  
 يقتضي كل واحد من الاثنين انه يقتضي استئثار كل أي الافراد بكل منهما فيكون قوله وان كلاهما الخ عطف تفسيري لقوله  
 ان اصفاهم الخ (قوله فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالهائم شيء واحد) لان المراد من التشبيه بالهائم انهما كهم في الغفلة (قوله  
 وهم فصل الخ) قال العلامة الفتازاني ذكر اضمير الفصل ثلاث فوائد الاولى الدلالة على ان ما بعده خبر لانعت لانه انما يتوسط  
 بين المبتدا والخبر لا بين الموصوف والصفة وهذا الاعتبار سمي ضمير الفصل الثاني تأكيدهم لمافيهم من زيادة الربط حتى  
 قال الحكيم أبو نصر الفارابي ان قولنا زيد هو العادل زيد أنست كد عادلت وما قيل من انه لتأكيد المسند اليه لانه بمنزلة زيد  
 نفسه العادل ليس بشئ الثالثة أداة قصر المسند على المسند اليه (٦٥) بشهادة الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق كنت

أنت الرقيب عليهم ونحو ذلك وهذا انما يتم اذا ثبت القصر في مثل كان زيد هو أفضل من عمرو مما الخبر فيه نكرة والا فتعريف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدا وان لم يكن هناك ضمير فصل مثل زيد الامير وعمرو الشجاع وتعريف المبتدا بلام الجنس يفيد قصره على الخبر وان كان مع ضمير الفصل كقوله

وأكد تعظيمه بان الله تعالى مانحه والموفق له وقد أدغم التنوين في الراء بغنة وبغير غنة (وأواثك هم المفاحون) كرفيه اسم الإشارة تنديها على ان اصفاهم بتلك الصفات يقتضي كل واحدة من الاثنين وان كلاهما كاف في تميزهم بها عن غيرهم ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله وأولئك كالانعام بل هم أضل وأولئك هم الغافلون فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررلة للاولى فلا تناسب العطف وهم فصل بفصل الخبر عن الصفة ويؤيد كد النسبة ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه أو مبتدأ والمفاحون خبره والجملة خبر أولئك والمفاح بالخاء والجيم الفائز المطلوب كما انه الذي انفتحت له وجوه الظفر وهذا التركيب ومباشره في الفاء والعين نحو فاق وفاد وفي بدل على الشق والفتح وتعريف المفلحين للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون في الآخرة أو الإشارة الى ما يعرفه كل احد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم **تنبيه** تأمل كيف نبه سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين بنيل ما لا يلاذه كل احد من وجوه شتى بناء الكلام على اسم الإشارة للتعليل مع الاجاز وتكريره وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لظاهر قدرهم والترغيب في اقتفاء أثرهم وقد نشبت

( ٩ - (بيضاوي) - اول )

الكرم هو التقوى والحسب هو المال أي لا كرم الا التقوى ولا حسب المال وقال صاحب الحواشي فيه نظرا اذا ناسلم تميم الاستدلال المذكور بثبوت القصر في مثل كان زيد هو أفضل من عمرو بل يتم بثبوت القصر في المثالين المذكورين على تقدير ان يكون اللام في الرزاق والرفيق للعهد الخارجي دون الجنس فان التعريف بلام الجنس يفيد القصر كما اعترف به في قوله والافترع يف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدا لان تعريفه بلام العهد الخارجي أقول حاصل ما ذكره العلامة الفتازاني انه لا يثبت كون ضمير الفصل مفيداً للحصر الخبر على المبتدا الا اذا أفاد القصر في مثل كان زيد هو أفضل من عمرو وما الخبر فيه نكرة ومحصل ما ذكره المعترض انه اذا جعل اللام في الرزاق والرفيق مثلاً للعهد الخارجي وأفاد الحصر ثبت كون ضمير الفصل للحصر وهذا لا يضر العلامة بل لا يفيد غرض المعترض وهو افادة ضمير الفصل القصر على التقدير المذكور اذ على تقدير ان يكون الخبر محلي بلام العهد كان الخبر وهو الفرد المعهود مقصوداً على زيد سواء كان ضمير الفصل أولاً وزيد المنطلق اذا كان اللام للعهد يفيد حصول المنطوق المعهود على زيد فلا يلزم من ثبوت حصر الخبر على المبتدا في زيد هو المنطلق اذا كان اللام للعهد ان يكون ضمير الفصل للحصر وما اذا كان الخبر نكرة مثل كان زيد هو أفضل من عمرو وفهم الحصر لم يكن الاعتبار الضمير اذ ليس شئ يوجب حصر الخبر وهو جنس الافضل في المثال المذكور على زيد الا ضمير الفصل (قوله وتعريف المفلحين في قوله وخصوصياتهم) يعني ان التعريف للعهد الخارجي أو الحقيقة والجنس وليس للفظ

خصوصياتهم وجه ظاهر فان الالام اشارة الى ان حقيقة مدخولها معرفة واما خصوصيات المفالحين فان اراد اشخاصهم أو شخصاتهم فذلك غير معلوم لكل أحد وان اراد بها معنى آخر فهو غير ظاهر وعبارة الكشف ليس فيها تعرض للخصوصيات الا ان يقال المراد من الخصوصيات التعدد وانضافهم بالصفات الكاملة والاولى اسقاطها (قوله الكاملون في الفلاح) لك ان نقول كمال الفلاح لمن لم يتدنس بالاثم وهو لا يفهم من الآيات السابقة اذا الايمان وغيره مما ذكر لاننا في الائم فان قيل التقوى تدل على عدم الائم لان التقوى هي التجنب عن كل ما يؤثم فلنا يفهم من كلامه سابقا انه يمكن حمل المتقين على المتقين من الشرك كما قال بعد تفصيل مراتب التقوى التي احداها التبرؤ عن الشرك قد فرق قوله تعالى هدى للمتقين على الوجة الثلاثة الا ان يقال انه ناقل لكلام الغير ولم يرض به ويمكن ان يقال والله أعلم ان المراد كمال الفلاح اذ لم يأتوا بما يوجب العقاب على ما علم من النصوص الأخرى ولم يذكر ههنا الاهتمام بمدح الصفات المذكورة ولا لئلا يعلم ان من انصف بالصفات المذكورة لم يفعل ما يستحق به العقاب فهو يدعى على أن من انصف بالصفات المذكورة لا يفعل ما ذكر فتأمل (قوله لتبانيهما في الغرض) قال الشريف العلامة لا يقال ههنا سوقتان لبيان حال الكتاب وانه هدى لطائفة وليس هدى لاضدادهم فهما على حد يحسن العطف بينهما لا نأقول قد عرفت ان الثانية قد سيق لبيان اصرار الكفار وان وجود الكتاب وعدمه (٦٦) سواء عليهم واما كونه بحيث لا يجديهم هدى ففهوم تبع الاقصدا ولو كان مقصودا لم يحسن

العطف لان الانتفاع به صفة كمال يؤيده ما سبق من تعظيم شأنه واعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع أقول بوضيحه ان المقصود من قوله تعالى ان الذين كفروا بيان حال الكفار وما سبق بيان حال الكتاب ولئن سلمنا ان المقصود من الذين كفروا حال الكتاب لم يحسن العطف أيضا لان الغرض الاصل من الاول تعظيم الكتاب ولا يفيد الثاني فان قلت

به الوعيدية في خلود الفساق من أهل القبلة في العذاب ورد بان المراد بالمفالحين الكاملون في الفلاح ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفته لعدم الفلاح له وأما (ان الذين كفروا) لما ذكره خاصة عباده وخلاصة أوليائه بصفتهم التي أهلهم للهدي والفلاح عقوبتهم باضدادهم العتاة المردة الذين لا ينفع فيهم الهدى ولا تنفي عنهم الآيات والنذر ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف في قوله تعالى ان الابرار في نعيم وان الفجار في عذاب لتبانيهما في الغرض فان الاول سيق لتدكير الكتاب وبيان شأنه والأخرى مسوقة لشرح غردهم وانهما كهم في الضلال وان من الحروف التي تشابه الفعل في عدد الحروف والبناء على الفتح ولزم الاسماء واعطاء معانيه والمتعدي خاصة في دخولها على اسمين ولذلك أعلمت عمله الفرعى وهونصب الجزء الاول ورفع الثاني ايداناً بأنه فرع في العمل دخيل فيه وقال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهي بعد باقية مقتضية للرفع قضية للاستصحاب فلا يرفع الحرف وأجيب بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد لتخلفه عنها في خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف وقائدها تأكيده النسبة وتحقيقتها ولذلك يتلحق بها القسم ويصدر بها الأجوبة وتذكر في معرض الشك مثل قوله تعالى ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا انا مكنته

يظهر مما ذكر انه لا بد في الجملتين المعطوف احدهما على الأخرى اتحاد الغرض الاصل بينهما في حينئذ يشكل بنحو قوله تعالى ان الابرار في نعيم وان الفجار في عذاب لتبانيهما في الغرض الاصل منهما لان الغرض الاصل من الجلة الاولى اظهار رفعة درجة المؤمنين وفوزهم بالنعيم المقيم والغرض من الثانية تبين خسارة الكافرين وسوء حالهم بالحس في دركات الجحيم فالجواب انه لا يجب الاتحاد لكن يجب عدم تبين الغرضين وان المراد من تبين الغرضين ان لا مناسبة بينهما تناسب معتد به وليس بين قوله تعالى ان الذين كفروا وبين ما سبق ذلك التناسب اذ الغرض الاصل من الجلة السابقة تعظيم الكتاب ولا يجعل من الثانية ذلك الغرض بل الغرض منها سوء حال الكفار وليس بينهما مناسبة يعتد بها تصحح العطف وان كانت المناسبة بين الآي حاصلة من وجه آخر يوجب انقطاعها كما قال صاحب المفتاح وهذا كما تكون في حديث فيقع في خاطرك بغتة حديث آخر بينهما جامع لكنه غير ملتفت اليه لبعده مقامك عنه وبدعوك الى ذكره داع فترده مفصلاً بخلاف قوله ان الابرار في نعيم وان الفجار في عذاب لتبانيهما في الغرضين وهو الفوز بالجنة والدخول في النار تضادا وهو من المناسبات المعتمدة كما قال أهل العربية الجامع بين الشينين قد يكون تضادهما كالسواد والبياض أو شبه تضاد كالماء والارض (قوله لتخلفه عنها في خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف) ولك ان تقول لعل التخلف المذكور لان الرفع مشروط بالتجرد بل لان الفعل عامل قوي فعمل عمله واما الحرف فلما كان ضعيف العمل يحوز ان يكون الخبر باقيا على حاله لا يعمل فيه الحرف

قضية للاستصحاب واستدل الرضى على مذهب البصريين بان اقتضاء الحروف للجزأين على سواء والادلى ان يعمل فيها ولا سيما مع مشابهة قوية بالفعل المتعدى وفيه ان الحروف المذكورة أقوى صلاحية للعمل بالنسبة الى أسماؤها لانصافها بها ثم استدل على انصاف الاسم ورفعها للخبر بان معناها يشبه معنى الفعل من وجه وكذا لفظها لفظه والمباشرة قوية كما يجيء في بابها فاعطيت عمل الفعل في حال قوته وهو اذا تصرف في معموله بتقديم النصب على الرفع وهذا بظاهر مخالف لما ذكره المصنف من ان نصب الاسم ورفع الخبر ايدان بانه فرع في العمل دخيل فيه لان ما ذكره الرضى يدل على قوة ان في العمل لقوة شبهها بالفعل وعملها عمل الفعل عملاقيا وكلام المصنف يدل على ضعف عمله وكونه دخيلا فيه ثم ان قوة المشابهة لا توجب ان تعمل عمل الفعل حال قوته فليتأمل (قوله والمراد به ناس باعيانهم الخ) المصرون على الكفر فانهم أعلام مشهورون بالكفر فهم معهودون يجعل عليهم اللفظ لشهرتهم واستقرارهم في الخواطر (قوله وقال موسى الخ) عبارته تنيدانه من أمثلة الشك لكن المناسب ان يجعل هذا مثال الانكار لان فرعون كان منكرا للنبوة موسى (قوله متناول من صمم على الكفر وغيرهم الخ) أى يكون اللفظ بظاهره متناولا لكل فرد لانه للجنس وهو متناول بظاهره جميع الافراد لان التخصيص ببعض ترجيح لادله من مرجح خارج وهو ههنا الخبر عنهم بالاصرار واستواء الانذار وعدمه (قوله انكار ما علم بالضرورة محجىء الرسول به) فيه نظر اذ يلزم ان من لم يصدق بشئ مما علم محجىء الرسول به بالضرورة ولم ينكره بل كان شاكاً لم يكن مؤمناً ولا كافراً ثبت حالة بين الحائزين وليس كذلك قال صاحب المواقف الكفر خلاف الايمان فهو عندنا (٩٧) عدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحجته

به ضرورة وقال صاحب المقاصد الكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق النبي عليه الصلاة والسلام في بعض ما علم بحجته بالضرورة والظاهر ان كلام هذا أعظم من تكذيبه عليه الصلاة والسلام في شئ مما علم بحجته به على ما ذكره الامام

في الارض وقال موسى يفرعون اني رسول من رب العالمين قال المبرد قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه وان عبد الله لقائم جواب منكر لقيامه وتعرف الموصول اما للجهل والمراد به ناس باعيانهم كما في طب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأخبار اليهود والجنس متناولا من صمم على الكفر وغيرهم فخص منهم غير المصربن بما استدلى به الكفر اغفست النعمة وأصله الكفر بالفتح وهو الاستروء قيل للزارع ولليل كافر ولكلم النمرة كافر وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة محجىء الرسول صلى الله عليه وسلم به وانما عدلس الغيار وشذ الزار ونحوهما كفر الانهاتدل على التكذيب فان من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجترئ عليها فظاهرا لانها كفر في أنفسها واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن لفظ الماضي على حدوثه لاستدعائه سابقة الخبر عنه وأجيب بانه مقتضى التعلق وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام كافي

الغزالي لشموله الكافر الخائى عن التصديق والتكذيب فظهر مما قلنا ان تعرف الكفر ليس ما ذكره المصنف بل عدم التصديق على النحو المذكور (قوله وأجيب عنه بانه مقتضى التعلق وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام) أى استدعائه سابقة الخبر عنه مقتضى التعلق أى تعلق المعنى النفسى بالشئ الخبر عنه يقتضى السابقة أى سبق الخبر عنه فيكون التعلق حادثا واحداً وث التعلق لا يستلزم حدوث الكلام الذى هو المعنى اعلم ان أقوى شبه المعتزلة على حدوث الكلام وجهان أحدهما الاخبار عن الاشياء بصيغة الماضي والثانى صيغ الامر والنهى اما الاول فلان الاخبار عن الاشياء بصيغة الماضي كانا أرسلنا نوحا يدل على تقدم وقوع مخبر عنه على الحكم والاخبار عنه بالزمان وهذا يدل على حدوث الكلام اذ الشئ المتأخر عن آخر بالزمان حادث وأجابه عن الامام الغزالي في قواعد العقائد بان يقول يقوم بذات الله تعالى عن ارسال نوح معنى العبارة عنه قبل ارساله انا ترسله وبعدها رساله انا أرسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته لا يختلف فان حقيقة انه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر وهو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال أقول هذا يدل على ان الكلام القديم ليس معنى انا أرسلنا بعينه بل القديم اثبات ارسال نوح في زمان مخصوص وهذا لا يتغير في ذاته وانما المتغير صفات ذلك الزمان فقد كان مستقبلا قبل وقوعه وبعد وقوعه صار ماضيا لكن معنى انا أرسلنا هو اثبات ارساله في الزمان الماضى وكونه في الزمان الماضى أمر حادث اذ لم يتصف به ثم انصف وعلم من كلام الامام الغزالي ان هذا القدر لا يقدح في كون الكلام النفسى قديما واما الثانى فهو ان الطالب من المعلوم محال فلا بد ان يكون الطالب طلبا من الموجود فلا يكون في الازل طلب من المكلفين فتكون معانى الاوامر والنواهي حادثة بحدوث المأمورين وأجابه عنه في قواعد العقائد بانه ليس من شرط الامر ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطالب بذاته قبل وجود



المأمور فإذا وجد المأمور كان مأموراً بذلك الطلب بعينه من غير تجديد طلب واقتضاء آخر فكيف من شخص ليس له ولدو يقوم بذاته اقتضاء طلب العلم على تقدير وجوده فله ان يقدر في نفسه ان يقول ولده اطلب العلم وكذا قاله صاحب المواقف واعترض عليه الشريف العلامة بان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب ونحوه وهو ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلاشك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال انتهى فعلى هذا يكون معنى القديم ليس نفس الطلب بل شيء يتفرع عليه الطلب كما قال الغزالي في انا أرسلنا ان المعنى القديم هو مجرد اثبات ارسال نوح واما المضي فامر حادث وههنا لبحث بطول الكلام بذكرها واذ انقصر وما قلناظهر لك ان قول المصنف انه مقتضى التعلق وحادثه ليس له وجه ظاهر وغاية العناية ان يحمل على ما قاله الغزالي (قوله نعت به كائنات بالصادر) قال الشريف العلامة كما تجرى المصادر على ما انصف بها كذلك سواء تجرى على ما انصف بالاستواء أى يجعل وصفه معنوا ما لغتنا نحويا كما في كلمة سواء وأربعة أيام سواء بالجر والشهور وهو النصب واما غيره كفى هذه الآية فان سواء ههنا في موضع مستو اما خبر عما قبله ومسند الى ما بعده كما يستند الفعل الى فاعله فيجب حينئذ توحيدهما واما خبر عما بعده فيكون ترك ثنيته بجهة الصدرية كانه نية على ذلك حيث قال ولا مستو عليهم وثانيا سواء عليهم واختار بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فالاصل فيه ان لا يعمل وأيضا المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شأن محلها كانهما صارت عين ما قامت به فعنى قولنا ز يدعدل انه عين العدل كانه تجسم منه فاذا أولت بمعنى اسم الفاعل كسواء مثلاً فذلك المقصود وكذلك اذا جعلت على حذف المضاف أقول فيه نظرا ما أولافلان لفظ سواء ههنا لا بد ان يكون مؤولا بالفاعل مثلاً كما قال سواء ههنا (٦٨) في موضع مستو لان سواء اذا كان مجحولا على معناه الحقيقي لا يكون جملة

على الذين يصححها فيكون كاذبا والقرآن مبرؤ عنه واما ثانيا فلاننا لنسلم انه لو كان مؤولا باسم الفاعل تفوت المبالغة اذ المبالغة تحصل بمجرد جل المصدر عليه بحسب الظاهر وان كان مؤولا باسم الفاعل لانه أوهم انه عين العدل

العلم (سواء عليهم أذنتهم أم لم تنذرهم) خبران وسواء اسم بمعنى الاستواء نعت به كائنات بالصادر قال الله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم رفع بانه خبران وما بعده مرتفع به على الفاعلية كانه قيل ان الذين كفر وامستو عليهم انذارك وعدمه أو بانه خبر لما بعده بمعنى انذارك وعدمه سيان عليهم والفعل انما يقتضى الاخبار عنه اذا أريد به تمام ما وضع له المألوفات وأريد به اللفظ أو مطلق الحديث المدلول عليه ضمنا على الانساع فهو كالاسم في الاضافة والاسناد اليه كقوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا وقوله يوم ينفع الصادقين صدقهم وقولهم \* تسمع بالعيدي خبر من ان تراه \* وانما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل لما فيه من ايهام التجدد وحسن دخول الهمزة وأم عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده فاهما جردنا عن معنى

وهذا يكفي في المبالغة كما لا يخفى على الفطن (قوله اذا أريد تمام ما وضع له) لان لفظ الفعل موضوع لحديث مقترن بالزمان منسوب الى الفاعل فلا يصح جعله محكوما عليه أصلا وأيضا المحكوم عليه يجب ان يكون مستقلا بالملاحظة والنسبة الحاصلة في الفعل لا تكون كذلك بل تكون آلة لملاحظة شيئين فالفعل المشتمل عليهما أيضا لا يكون محكوما عليه وكذا لا يكون محكوما به للالة المذكورة بل كونه محكوما به باعتبار جزئه الذي هو المصدر قال الشريف العلامة في بعض كتبه ان الفعل التام كضرب مثلا مشتمل على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ما حوطة بينهما على انها آلة لملاحظتهما على قياس معنى الحرف وهذا المجموع أعنى الحدث والنسبة الملحوظة بذلك الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يحكم عليه بشيء ولا ان يحكم به نعم جزؤه أعنى الحدث وحده مأخوذ في مفهوم الفعل على أنه مسند الى شيء آخر فصار الفعل باعتبار جزئه محكوما به واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا به أصلا (قوله لما فيه من ايهام التجدد) وانما قال من ايهام التجدد لان قولهم ان الفعل انما يدل على التجدد بواسطة دلالاته على الزمان فهو يدل عليه اذا استعمل في معناه واما اذا كان الفعل مستعملا بمعنى المصدر فلا يمكن ان يقال ان الجملة الاستفهامية طلبية وكون الطالبية فعالية أولى وهذا وان كان ليس جملة طلبية وليس الاستفهام على حقيقته لكن رعاية ما هو الاصل أولى (قوله وحسن دخول الهمزة عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده) هذا من زيادته على الكشف وفيه أى في الكشف ان الهمزة وأم مجردان بمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام ومعنى الاستواء استواءهما في علم المستفهم عنهما لانه قد علم ان أحد الأمرين كائن اما الانذار واما عدمه ولكن لا بعينه فكلاهما معلوم بلم غير معين وهذا الكلام اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره انه يلزم

الاستفهام

هنا تكرار بلا فائدة إذ حصل الكلام ان الانذار وعدم الانذار المستويين مستويان فيكون الخبر قيداً للمبتدأ وهو مردود والجواب بان الاستواء الذي هو قيد للمبتدأ استواءهما في علم المستفهم عنهما أو الاستواء الذي هو خبر فهو الاستواء في عدم النفع في نفس الامر وعلى هذا ظهر ان كلام من الاستواءين بمعنى آخر ووجه قول المصنف لئلا يكتد مطلق الاستواء لا الاستواء الخاص فظهر ان المصنف زاد على ما في الكشاف ما يوهم خلاف المقصود عند التحقيق وحذف ما هو دافع للاشكال فتأمل قال العلامة الفتاوى في الجواب الذي ذكره ما نقل عن المصنف ان معناه ما استوى علمك فيه حتى اشتغلت به مستوي في عدم التأثير كانه سأل به أنذرهم ولا تغفل له ذلك ثم قال وقد يقال ان المستويين في صحة الوقوع مستويان في عدم النفع لكن ما ذكرنا ائبق بقولهم جودتا لمعنى الاستواء منسلاً عنهما معنى الاستفهام لأنه يجب أن يكون ذلك هو الاستواء الذي كان مع الاستفهام وهو الاستواء في علم المستفهم أقول لا يخفى بعد التوجيه الاول لأنه قد رفيه استفهما وهو أنذرهم ولا اعتبر الاستواء بالنسبة الى علم ذلك المستفهم لكن الظاهر التبادر غير ذلك فالوجه الثاني أولى وهو الذي ارتضاه الشر يف العلامة ويمكن أن يقال معنى الكلام ان الانذار وعدمه المستويين بالنظر الى علمك في عدم الافادة مستويان في عدم الفائدة نظر الى الواقع ولا حاجة الى اعتبار الاستفهام قال الرضى عند النجاة ان قولك سواء عليك أقت أم قعدت جلستان في تقدير مفردين معطوف أحدهما على الآخر واول العطف أى سواء على قيامك وقعودك فقيامك مبتدأ وقعودك عطف عليه وسواء خبر مقدم (٦٩) أقول غرضهم ان قولك أقت أم قعدت

جلتان في تقدير مفردين لا مجموع قولك سواء عليك أقت أم قعدت اذ ليس الأمر كذلك فهم ساءحوا في العبارة وبيانهم يدل على ذلك وقد صرح بذلك أبو يعلى على ما نقله عنه الرضى حيث قال قال أبو يعلى انما جعل الفعلان مع الحرفين في تأويل اسمين بينهما واول العطف لان ما بعدهمزة الاستفهام

الاستفهام لمجرد الاستواء كما جردت حرف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم اللهم اغفر لنا أيها العاصية والاذنار التخويف بأمر الله وانما اقتصر عليه دون البشارة لانه أوقع في القلب وأشد تأثيراً في النفس من حيث ان دفع الضرر أهم من جلب النفع فاذا لم ينفذ فيهم كانت البشارة بعدم النفع أولى وقرئ أأنذرهم بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بين بين وقها ألفا وهو لحن لان المتحركة لا تقبل ولانه يؤدي الى جمع الساكنين على غير حده وبتوسط ألف بينهما محققين وبتوسطها والثانية بين بين وبحذف الاستفهامية وبحذفها والقاء سوكها على الساكن قبلها (لا يؤمنون) جملة مفسرة لاجل ما قبلها فيما فيه الاستواء فلا محل لها وحال مؤكدة أو بدل عنه أو خبران والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم والآية مما احتج به من جواز التكليف ما لا يطاق فانه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون وأمرهم بالايمن فلو آمنوا انقلب خبره كذبا وشمل ايمانهم بالايمن بأنهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان والحق ان التكليف بالمتع لانه وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا تستدعي غرضاً سيما الامتنال

وما بعده علمك مستويان في علم المستفهم (قوله اغفر لنا أيها العاصية) أى أخص هذه العاصية بالمغفرة لهم كما قال الرضى في نحو أنا أكرم الضيف أيها الرجل أى مختصاً من بين الرجال بكرام الضيف والغرض منه ومن أمثاله بيان اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين أمثاله بما يناسب اليه ومجموع نحو أيها الرجل في باب الاختصاص في محل النصب لوقوعه موقع الحال (قوله وهو لحن) قال العلامة الطيبي فان قلت هذا طعن فيها هو من القراءة السبعة المتواترة وهو كقولك ليس بكفر لان المتواتر ما نقل بين دفتي مصحف الامام وهذا من قبيل الاداء ونحوه المدلول لانه ثمان من قلب الهمزة ألفاً أشبع الالف اشباعاً زائداً على مقدار الالف المعتاد ليسكون الاشباع فاصلا بين الساكنين وهما الالف المقلوبة والتون وقيل طريق التخفيف ليس بخطأ وأنشد للقرزوقي \* لاهناك المرتع \* أي هناك وقال حسان سالت هزبل رسول الله فاحشة \* ضلت هزبل بماسات ولم تصب واذا ثبت مثله في كلام الفصحاء ونقل عن ثبت عصمته عن الغلط يجب القول وأما القراءة فهم أعدل من النجاة فوجب الصبر الى قولهم (قوله جملة مفسرة) فوزه وزان عطف البيان في المقررات فيكون بينهما وبين ما قبله كمال الاتصال (قوله فيجتمع الضدان) لان الايمان بعدم الايمان فرع عدم الايمان والتكليف بالايمان بعدم الايمان يستلزم التكليف بعدم الايمان فيجتمع التكليف بالايمان وبعدمه (قوله والحق أن التكليف بالمتع لانه الخ) محصل الكلام المذكور أنه يعلم من الآية وقوع تكليف الكافر بما يمنع وقوعه في نفس الامر لغيره وبالجملة بين الضدين الذي هو المتنع بالذات وليس في قوله والحق أن التكليف بالمتع لانه الخ تعرض الى دفع ذلك بل فيه مجرد ادعاء عدم وقوع التكليف بالمتع لانه وتفصيل الكلام على ما في المواقف أن له حال ثلاث مراتب اذها أن يتمتع الفعل لعلم الله

تعالى بعدم وقوعه فانه يجوز التكليف به بل هو واقع وأوسطها ان لاتعاقب به المذرة الحادثة عادة فنعين تجوز به وان كان لم يقع بالاستقراء  
وأقصاها ان يمتنع بالذات كجمع الضدين وهو ايضا لم يقع بالاستقراء وان اختلف في جوازه والجواب عن الشبهة هي وقوع التكليف  
بالضدين الذي هو التكليف بالمتنع الذاتي أن يقال انه يمكن أن يكون الذين أخبر الله عنهم بعدم ايمانهم غير عائلين بنزول هذه الآية  
أو غير عائلين بانهم المرادون من الآية فلم يكونوا مكلفين بالايمان بعدم الايمان وهم ناجبوا بآثر يظهر بالتأمل وأجاب صاحب  
الحواشي بانه انما ثبت التكليف بالجمع بين الضدين لو ثبت أمران أحدهما ان يتعين كون اللام في الذين كفر والعهده الخارجي والثاني  
أن يتعين تكليفهم بالايمان بعدم نزول هذه الآية وكلاهما غير محقق أقول فيه نظر لأن المكلف في الشرع هو البالغ العاقل فإدام  
الشخص متصفاهما اتين الصفتين كان مكلفا فلا وجه لجعل الكافر من بعد نزول الآية غير مكلفين لأن يقال مراده بمقتل انهم ما كانوا  
مكلفين بالايمان بعدم الايمان بعد نزول الآية لما ذكرنا (قوله والاعمال الخ) يعني أن أخبار الله تعالى عن وقوع الشيء وعدمه لا يجعله  
واجبا بالذات أو ممتنعا بالذات حتى يكون خارجا عن بحث القدرة نعم يصير واجبا بالغير أو ممتنعا به فانه إذا أخبر الله تعالى عن وقوع ما يفعله  
كان واجب الوقوع لأخبار الله تعالى لذاته وإذا أخبر عن عدمه صار ممتنعا لأخبار الله تعالى عن عدم وقوعه وفائدة هذا السلام دفع  
سؤال هو ان التكليف بالمتنع لذاته واقع لان الله تعالى أمر بايمان من أخبر بانه لا يؤمن أبدا وخلاف خبره ممتنع بالذات والجواب  
أن الاخبار بعدم وقوع شيء لا ينفى الامكان الذاتي ولا يجعل الشيء ممتنعا بالذات حتى يخرج عنه بحث القدرة كان الاخبار عن وقوعه  
لا يجعله واجبا بالذات وقد ظهر حينئذ أنه لم يلفظ في دفع السؤال عن وقوع التكليف بالجمع بين الضدين فانه ممتنع بالذات (قوله  
وبيان لما يقتضيه أي بيان شيء يقتضي (٧٠) ذلك الشيء الحكم المذكور وهو استواء الانذار وعدمه (قوله لتعليل للحكم

لكنه غير واقع للاستقراء والاخبار بوقوع الشيء أو عدمه لا ينفى القدرة عليه كأخباره تعالى عما  
يفعله هو والعبد باختياره وفائدة الانذار بعد العلم بأنه لا بد من الزام الحجية وحياة الرسول فضل  
الابلاغ ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الاصنام سواء عليكم أذعوتهم أم  
أتم صامتون وفي الآية اخبار بالغيب على ما هو به ان أراد بالموصول أشخاص بأعيانهم فهي من  
المجهزات (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) لتعليل للحكم السابق وبيان  
لما يقتضيه والختم الكتم سمي به الاستيثاق من الشيء بضرب الختم عليه لانه كتم له والبولغ آخره  
نظرا الى أنه آخر فعل يفعل في احرازه الغشاوة فعالة من غشاها اذا غطاه بنبت لما يشتمل على الشيء  
كالعصاة والعمامة ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة وانما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم هيئة تترهم

السابق) أي للاستواء  
المذكور فانه معلول  
للختم فيكون الختم علة  
لاستواء الانذار وعدمه في  
عدم التأثير وهو علة لعدم  
الايمان (قوله الختم  
الكتم) الظاهر أن الختم  
في الاصل ليس الكتم بعينه  
وانما هو سببه أي للكتم

ولقد أحسن صاحب الكشف حيث قال الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الختم عليه  
كتماناه وتغطيته لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه وقوله اخوان أي بينهما قوة العلاقة كما قال الشريف العلامة ان معنى الاخرة ههنا انهما  
مشتاران في العين واللام ومتناسبان في المعنى كما بينه بقوله لان في الاستيثاق الخ فعلى ما بينه المصنف كان تسمية الاستيثاق  
المذكور بالختم مجازا مرسلان باب تسمية الشيء باسم ما ترتب عليه (قوله سمي به الاستيثاق من الشيء الخ) قد قلنا ان الظاهر  
ان معنى الختم في الاصل ليس الكتم بل الختم على ما علم من الكشف الاستيثاق من الشيء بضرب الختم عليه وهذا بخلاف لقوله  
سمي به أي بالختم الاستيثاق من الشيء بالختم عليه لانه كتم له ثم انه على ما يدل عليه كلام الصحاح من قوله ختمت الشيء فهو مختموم  
ليس الختم الاستيثاق في أصل الوضع اذ الاستيثاق يتعدى بمن كما يفهم من كلامهم بل صرح الراغب بأنه تجوز فيه واعلم أن  
الظاهر ان المراد من قولنا الاستيثاق من الشيء بضرب الختم هو ضرب الختم على الشيء للاستيثاق بدل على ذلك قول الشريف  
العلامة حاصل ما ذكره صاحب الكشف في الاستعارة ههنا ان لفظ الختم استعمل من ضرب الختم على نحو الاواني لاحداث هيئة في  
القلب والسمع مانعة عن خلوص الحق اليهما كما يمنع نقش الختم تلك الظروف من تعود ما هو بصدد الاصابة فيها وعلى هذا  
فالظاهر أن يقال الختم ضرب الختم على الشيء للاستيثاق كما لا يخفى (قوله والبولغ آخره الخ) عطف على الاستيثاق أي سمي بالختم  
الاستيثاق وسمي به البولغ آخر الشيء أيضا وتوضيح ما قاله ان البولغ الى آخر الشيء ويكون لاحرازه فان الحافظ يجعل واحدا واحدا من  
الاشياء التي يريد حفظها في مكان الحفظ حتى يبلغ آخرها فيشارك البولغ الختم في كون كل منهما للاحراز فسمي الأول بالثاني استعارة  
(قوله وانما المراد بهما أن يحدث الخ) ان قيل اذا كان المراد احداث الهيئة المذكورة كان الأنسب أن يكون لفظة في مكان على

ليفيدس ريان الهيئة في بواطن قلوبهم وانتجاعهم قلنا في اختيار لفظة على إشارة الى أن أحداث الهيئة في ظواهر قلوبهم يكفى في عدم الانتفاع بالانذار (قوله بسبب غيهم وانهما كهم الخ) تبع في هذا صاحب الكشف وهو يناسب مذهب الاعتزال ولكن عند أهل السنة ان الحاجة الى هذا التقيد فان الله تعالى هو الفاعل لما يشاء فله تعالى ختم على قلوبهم قبل الاتهامك في التقليد والاعراض عن النظر الصحيح بل الاتهامك والاعراض بسبب الختم السابق ولكن قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وأمثاله يوافق ما قاله المنصف ظاهر أفليتمل (قوله وأسماعهم تعاف استماعه) لا يخفى أن كراهة استماع الحق ليس للاستماع بل للقلوب القاسية وشأن حاسة السمع استماع الكلام وأما الكراهة فهو للقلب القاسى وكذا نقول ان اجتلاء الآيات ليس لابصار المتبصرين بل لقلوبهم وليس لابصارهم الادراك المبصرات ولا فرق في نفس الادراك البصرى بين نفس المتبصر وغيره فلا يظهر معنى الختم على الاسماع ولا معنى العشاوة على الابصار بما ذكره ويمكن أن يقال ان للابصار والاستماع تأثيرا في القلب فانه اذا أبصر الرأى شيئا يحصل منه أثر في القلب وكذا اذا سمع ويكون المراد بالختم والتغشية ان الله تعالى خلق هيئة في الاسماع والابصار تتعثر تأثير ما حصل منه في القلب وما قاله الشريف العلامة ان حج الاسماع للحق وتبرؤها عن الاصغاء اليه وكرهيتها للاستماعه بدل على عدم نفوذها فيها لاجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ ويد من وجه لما ذكرنا (قوله فتصير كأنهم مستوفى منها بالختم الخ) لما جعل الختم بمعنى الكتم وجب عليه بيان مناسبة أحداث الهيئة المذكورة مع الكتم الذى هو المعنى الحقيقي للختم لكن قوله فكأنهم مستوفى منها بالختم يفيد مناسبة الأحداث للاستيثاق ويمكن أن يقال الختم وان كان في الاصل بمعنى الكتم لكنه استعمل بمعنى الاستيثاق المذكور واشتهر فيه فيكون في التجوز المناسبة معه (قوله وسماه على الاستعارة) أى سعى أحداث الهيئة التي تترجم على استحباب الكفر المانعة من دخول الايمان في قلوبهم ختما بسبب تشبيه الاول (٧١) بالثاني ووجه التشبيه المنع من التصرف

فكما ان الختم على الشئ مانع تصرف الغير فيه كذلك الهيئة المذكورة مانعة من تصرف الغير وهو الانذار الذى شأنه أن يحصل به الايمان في القلب فعلى هذا يكون

على استحباب الكفر والمعاصى واستقبال الايمان والطاعات بسبب غيهم وانهما كهم في التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق واسماعهم تعاف استماعه فتصير كأنهم مستوفى منها بالختم وأبصارهم لا تخفى الآيات المنصوبة لهم في الانفس والآفاق كما تجملها أعين المتبصرين فتصير كأنها غطي عليها حيل ينهاى بين الأبصار وسماه على الاستعارة ختما وتغشية أو مثل قلوبهم ومشاعرهم المؤقبة بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستفهام واختاوت غطية وقد عبر عن أحداث هذه الهيئة بالطبع في قوله تعالى أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وهم سمعهم وأبصارهم

ختم استعارة تبعية تصريحية (قوله أو مثل حال قلوبهم) قال الشريف العلامة محصول ما ذكره أى صاحب الكشف ان يشبه حال قلوبهم واسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة المانعة من الانتفاع بها في الأغراض الدينية التي خلقت تلك الآلات لاجلها بحال الاشياء المعدودة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع عن ذلك بالختم والتغشية ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة أمور والجامع عدم الانتفاع بما أعده بسبب عروض مانع تمكن فيه كالمانع الاصل وهو أمر عقلى منتزع من تلك العدة فتكون تلك الاستعارة تمثيلية فان قيل اذا استعير اللفظ من حالة مركبة لأخرى مثلها وجب ان يكون ذلك اللفظ مركبا قطعاً اذا لبراد بالمعنى المركب ههنا ماله أجزاء في نفسه بل ما دل عليه بلفظ مركب وعلى هذا كيف يمكن جل الآية على التمثيل وليس فيها لفظ مركب مستعار من المشبه به لاشبه بل هناك لفظان مفردان صالحان للاستعارة فقط قلنا اذا جمل مانع فيه على الاستعارة التمثيلية كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوى في الرادة وسنطالع على ملاحظة المعاني قصدا اما بالفاظ مذكورة أو مقدرة في نظم الكلام أو منوية بلا ذكر ولا تقدير فيه وانما صرح بالختم وحده وبالعشاوة وحدها لانهما الاصل في تلك الحالة فيلاحظ باقى الأجزاء بالفاظ اذ لا بد في التركيب من ملاحظات قلبية متعلقة بتلك الأجزاء ولا سبيل الى ذلك الابتجى لفظا راما كما يقتضيه جريان العادة ومن فوائد هذه الطريقة جواز الجمل على كل واحد من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول يكون التجوز في لفظي الختم وعشاوة وعلى الثاني لا تجوز فيها بل في الجموع المركب منهما ومن المنوى معها أقول الاستعارة التمثيلية الالفاظ الموضوعية للمشبه به وهو حال الاشياء المعدودة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع عن ذلك بالختم والتغشية اذا ريد بها أى بتلك الالفاظ المشبهة أى حال القلوب على الوجه المذكور ولا يخفى ما فيه من التكلف وعدم الفهم من الكلام ثم انه لا بد ان يكون الختم المذكور في الكلام خارجا عن الحقيقي اذ لا معنى للختم الحقيقي بالنسبة الى القلب كما أقاد وصاحب



الكشاف في أول الكلام فكيف يصح ما قاله من أنه لا تجوز في الختم على الوجه الثاني والظاهر من عبارة المصنف ان القلوب اشارة الى استعارة بالكناية والختم والتفشية استعارة تخيلية هذا ما اختاره بعضهم في توجيه عبارة الكشاف (قوله وبالاغفال الح) الظاهر ان الاغفال جعل الشخص غافلا عن ذكر الله تعالى غير ملتفت الى جانبه وهذا غير احداث الهيئة المذكورة وغير مستلزم له عقلا وان كان لازماله فتأمل واعلم انه لاحاجة الى ان يقال ان الاغفال بمعنى احداث الهيئة المذكورة بل يمكن جملة على المعنى الحقيقي الذي هو جعل الشخص غافلا (قوله واضطر بت المعتزلة فيه الح) قال صاحب الكشاف فلم أسند الختم الى الله تعالى واسناده اليه يدل على المنع من قبول الحق وهو قبيح والله تعالى عن القبح علوا كبيرا قال الشريف العلامة هذا السؤال مبني على قاعدة الاعتزال أى اذا كان الختم مستعار الاحداث الهيئة أو تمثيلا لحالة مستعملة عليهم لم يجوز اسناده الى الله تعالى اذ يلزم منه على التقديرين ان يكون سيحانه مانعا من قبول الحق بختم القلوب ومن التوصل بختم الاسماع وكلاهما قبيح يتمتع صدورهم عنه بدليل عقلي هو انه تعالى مستغن عن القبيح وعالم بقبحه وغناه عنه فيمتنع صدورهم عنه حكمته لاخر وجه عن قدرته وبدلائل سمعية نطق بها التنزيل فان نفى الظلم عنه ليس الا لقبجه فيم القبايح كلها ومن المعلوم انه اذا لم يكن أمرا بالفتحشاء لم يكن فاعلا لها واماعلى قاعدة أهل الحق فلا قبح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها بالقياس اليه على السواء ولا يتصور في أفعاله ظلم لان الكل منه فله ان يتصرف في الاشياء كما يشاء وانما يوصف بالقبح والظلم ونظائرهما أفعال العباد باعتبار كسبهم وقيامها بها لا باعتبار ايجادها كما حقق في الكتب الكلامية أو قول يمكن ايراد دليل آخر على قبح الختم على القلوب على مقتضى مذهبهم وهو ان التكليف والتعذيب بالخالفه والعصيان بعد الطبع على القلوب والختم عليها قبيح ولا شك ان الذين ختم على قلوبهم مكافون فلزم ان يكون الطبع والختم قبيحين فلا بد ان يؤول نسبة الختم (٧٢) والطبع اليه تعالى فلماذا ذكر ووجوها من التأويل (قوله الاول ان القوم لما أعرضوا عن الحق

وبالاغفال في قوله تعالى ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا وبالأقسام في قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وهي من حيث ان الممكنات بأسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته أسندت اليه ومن حيث انها مسببة مما اقترهه بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم وخامة عاقبتهم واضطر بت المعتزلة فيه فذكر ووجوها من التأويل الاول ان القوم لما أعرضوا عن الحق وتمسكن

لما أعرضوا عن الحق  
(الح) قال صاحب الكشاف  
اما اسناد الختم الى الله  
تعالى فالتنبيه على ان هذه  
الصفة في فرط تمسكها وثبات  
قدسها كالشيء الخلق قال

الشريف العلامة اسناد الختم الى الله تعالى كناية عن فرط تمسك هذه الهيئة أى الهيئة الحادثة المانعة وثبات ذلك رسوخا في قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة عنه فذكر اللازمة ليصور وينتقل الى المزموم الذى هو المقصود فيصدق به الاتراهم يقولون فلان مجبول على كذا ولا يعنون به تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمسكه فيه ولما لم يمكن ارادة الحقيقة في اسناد الختم الى الله تعالى على مذهب المعتزلة وجب ان يمدح مجازا متفردا على الكناية فقد ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم ان أصله فيمن يجوز زعليه النظر الكناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه مجرد المعنى الاحسان مجازا عاما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه فظهر مما قررره هناك انه اذا أمكن المعنى الاصلى كان كناية واذا لم يكن كان مجازا مبني على تلك الكناية أو قول فيه نظر فانه اذا لم يمكن ارادة المعنى الحقيقي ههنا على ما ذكره كان مجازا ولا يكون مجازا متفردا على الكناية واما الاستشهاد الذى ذكره فلا يفيد كونه متفردا عليهم او اماعلى فيدان قوله تعالى لا ينظر اليهم مجاز عن معنى هو الاحسان يكون استعمال اللفظ المذكور فيه في صورة من يجوز النظر عليه كناية ثم نقول فان قلت ان اراد ان رسوخ هذه الهيئة في قلوبهم يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى في نفس الامر في الخارج فلزومه عند المعتزلة غير ظاهر اذ يجوز ان يكون ثبات الشيء ورسوخه صادر عن العبد عندهم لا بدلت في ذلك من بيان وان أراد انه يستلزمه في الذهن فليس كذلك قلت المراد انه مستلزم له في الذهن والمراد من الاستلزام عند أهل العربية أن يكون من ان يكون لذات المزموم أو بسبب القرائن والحاصل انه يمكن ان ينتقل من رسوخ الشيء الى كونه مخلوقا لله تعالى بانضمام القرائن اليه وهذا هو المراد من الاستلزام أو نقول اللزوم الجزئى معتبر عند أهل العربية ثم ان الانتقال يكون من المزموم الى اللازم لامن اللازم الى المزموم الا اذا كان اللازم ملازوما أيضا فلوا دعى ان كون الشيء مخلوقا لله تعالى مستلزم لكونه راسخا ثابتا فهو في حيز المنع ولئن سلم بناء على ما ذكرنا توجه حينئذ ان حق العبارة ان يقال ان كون الصفة التى هي الهيئة الحادثة المانعة ثابتة راسخة وكونها مخلوقة لله تعالى متلازمان فذكر أحد المتلازمين لينتقل الى الآخر والظاهر ان يقال في هذا المقام بالنظر الى مذهب صاحب الكشاف في هذا التوجيه

انه لما جعل الختم مجازا عن احداث الهيئة المذكورة يصح نسبة الختم اليه تعالى عنده فكان الاسناد اليه مجازا عقليا لانه اسناد الى غير ملاس له في الحقيقة وكان ذلك الاسناد يتأول على رأيهم وهو كونه تعالى موجودا لخلق تلك الهيئة فكان سببا بعيدا لها وأبغيت ان ترك اللطف عليهم صار سببا لذلك (قوله الثاني أن المراد تمثيل حال قلوبهم) حاصل هذا الوجه على ما ذكره الشريف العلامة أن شبه حال قلوبهم بما كانت عليه من التجافي والتبوع الحق بحال قلوب محققة ختم الله عليها كقلوب البهائم أو بحال قلوب مقدرة ختم الله عليها ثم تستعار الجلالة أعني ختم الله على قلوب كلهم أي مأخوذة بتأملها المشتملة على اسنادها من المشبه به لا المشبه بما على سبيل التمثيل التحقيقي أو التخيلي فيكون المسند الى الله سبحانه اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحققة والمقدرة لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد الى الله تعالى داخل في المشبه به فلا مدخل له في تجافي قلوبهم وبهم كالمادخل للمتعدد الذي خاطبه بقوله أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى في تقدم الرجل وتأخير هاله اذ كل منهما داخل في المشبه به أقول برده ان المشبه به يكون المعنى الحقيقي فيكون الختم بالمعنى الحقيقي فيجب أن يكون تمثيل حال قلوب الكفار بحال قلوب محتوم عليها حقيقة وقلوب البهائم ليست كذلك فأنحصر الامر في أن يكون تشبيها بحال قلوب مقدرة محتوم عليها حقيقة الآن يقال ان لفظ الختم في المشبه به مجاز فيكون التمثيل استعارة عن المجاز وههنا كلام وهو انه ان أراد ان ختم الله على قلوبهم تمثيلا أن يكون له معنى حقيقي هو الختم حقيقة على قلوب محققة أو مقدرة فيجب أن يكون ضمير قلوبهم على حاله الاصل غير راجع الى الكفار لان الاستعارة وقعت في الجلالة من حيث هي بتمامها وان أراد ان اللفظ المستعار هو الجلالة المذكورة من غير اعتبار الضمير المذكور كدال على عاينه قوله أعني ختم الله على قلوب فلا يخفى ما فيه لان المشبه ليس الختم على قلوب مطلقا بل على قلوب محققة أو مقدرة على النحو المذكور فتأمل ولم يمر ان أمثال هذا التوجيه دال على خطأ المعتزلة وبعدهم عن الصواب (قوله ونظيره سال به الوادي اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته) الغرض من التنظير انه كالمعنى في هذين النظمين سيلان الوادي (٧٢)

الغائب كذلك ليس ههنا ختم ولا تشبيه وهما تمثيلان لانه استعير مجموع جملة سال به الوادي لمعنى

ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلق المحبوس عليه الثاني أن المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن أو قلوب مقدرة ختم الله عليها ونظير مسال به الوادي اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان أو

(١٠ - (بضائى) - اول) هلك وكذا مجموع جملة طارت به العنقاء جملة طالت غيبته من غير تجوز وتصرف مفرد من مفرداته والعنقاء قال الدميري في حياة الحيوان عنقاء مغرب من الالفاظ الدالة على غير معنى أى ليس لها معنى محقق وقال القزويني انها أعظم جنة تحطف الفيل كان في قديم الزمان فتأذى منه الناس فدعا حظلة النبي فذهب الله به الى بعض جزائر البحر المحيط تحت خط الاستواء وقال أبو البقاء أهل الرمس كان برضهم جبل صاعد في السماء قدر ميل وكان به طيور وكثيرة وكانت العنقاء وهي عظيمة الخلق لها وجه انسان وفيها من كل حيوان شبه من أحسن الطير صورة فجاءت في بعض السنين وأعوذها الصبر فذهبت بصبي ثم بحارية ففسكو ذلك الى نعيم حظلة فدعا عليها فاحترقت وحظلة بن صفوان في زمن الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام الى هنا كلام الدميري وانما سميت مغرب لانها تقرب كل ما أخذته أي تبعده وحذف التاء من مغرب نظرا الى المعنى وقال اللبث انها اسم ملك فالتأنيث عنده باعتبار اللفظ (قوله الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان الخ) حاصله ان في الكلام مجازا عاليا من قبيل اسناد الفعل الى المسبب وتحقيقه ان الفعل ملاس شتى يلاس الفاعل والمفعول والزمان والمكان وغيرها فاسناده الى الفاعل حقيقة والى غيره مجاز وههنا بحث وهو ان اسناد الفعل الى غير الفاعل يوجب الكذب فان معنى أنبت الربيع البقل ان الانبات فعل الربيع وليس كذلك ولذا اختلفوا في توجيهه قال صاحب المواقف في شرح مختصر الاصول اعلم أنهم اختلفوا في أنبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من التأويل اما في اللفظ أو المعنى والالكان كذبا والتأويل في اللفظ اما في الانبات أو في الربيع أو في التركيب فهذه احتمالات أربعة الاول التأويل في المعنى وهو انه أو رديكتور وينقل ذهنه منها الى انبات الله تعالى به فيصدق به وهو قول الامام الرازي ان المجاز عقل أقول فيه نظر لانه اذا كان التأويل في المعنى لافي اللفظ تكون الالفاظ باقية على معانيها لاصلية فيبقى الكذب بحاله وكون المقصود بالذات الانتقال الى انبات الله تعالى لا يدفع كذب أصل المعنى قال الثاني ان التأويل في أنبت وهو التسبب العادى وان كان وضعه لتسبب الحقيقي وهو قول الصنف أي بن الحاجب الثالث التأويل في الربيع فانه يصور بصورة الفاعل الحقيقي فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي وهو قول السكاكي

أقول هذا أيضا لا يرفع الكذب ويجرد الادعاء المذكور لا يفيد الصحة في نفس الامر قال الرابع ان التأويل في التركيب وهو أن كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تأليف معنوي وهذه وضعت للابسة الفاعلية فاذا استعملت في الملابسة الظرفية أو نحوها كان مجازا وذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهذا مختار عبد القاهر والحق انها تصرفات عقلية لا تخبر فيها والكل يمكن والنظر الى قصد المتكلم أقول لقائل أن يقول لا خفاء في أن المراد من أثبت الربيع ان الربيع سبب الانبات فان أريد التسبب الحقيقي كان الكذب باقيا وان أريد التسبب العادي صار الى الوجه الثاني فلا فائدة في التجوز في التركيب مع انه يلزم على ما ذكر كون الربيع في هذا التركيب ظرفا للانبات ولا وجه له فدفع الكذب اما بان يكون المراد بأثبت غير التسبب الحقيقي وهو الوجه الثاني المذكور أو بان يكون المراد من الربيع غير ما هو موضوع له أو بان يكون المراد من مجموع الجلة المذكورة جملة أخرى وهي أثبت الله وأما الذي يمكن المراد واحدا من هذه الثلاثة فليزم الكذب واعلم أن العلامة التفتازاني قال فباعلمه على شرح المختصر انه لا خفاء في أن مدلول اسناد الفعل الى الشيء هو قيامه به وثبوته له بحيث يتصف به وهذا لا يصح ظاهرا فيما أسند الى غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان نحو وجد جده وأثبت الربيع وجرى النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه عن ظاهره والتأويل اما في المعنى أو في اللفظ واللفظ اما المسند أو المسند اليه أو الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول انه لا مجاز فيه بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث أسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء البيان الثاني أن المسند مجاز عن المعنى الذي صح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول المصنف الثالث أن المسند اليه استمارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات قرينة لهذه الاستمارة وهو قول السكاكي الرابع انه لا مجاز في (٧٤) شيء من المفردات بل شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه

اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي فيكون استمارة تمثيلية كما في أراك تقلم رجلا وتؤخر أخرى وهذا ليس قولاً لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان لكنه ليس ببعيد أقول على ما ذكره عبد القاهر وجميع علماء البيان لا يتدفق الاشكال

الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقدا ر تعالى اياه أسند اليه اسناد الفعل الى السبب الرابع ان أعز اقيم لما رسخت في الكفر واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الاجاء والقسر ثم لم يقصرهم بقاء على غرض التكليف عبر عن تركها بختم فانه سد لا يمانهم وفيه اشعار على تمادى أمرهم في النفي وتناهي انهما كهم في الضلال والبنى الخامس أن يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل قول بني أقي كتمت مدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن يبتناو يبتك بحجاب نهكاً واستهزاء بهم كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين الآية السادس ان ذلك في الآخرة وانما أخبر عنه بالماضي لتحققه وتيقن وقوعه ويشهده قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم غمياً وبكاً وصماً السابع أن المراد بالختم وسم قلوبهم بسمه تعرفهم باللائكة فيغضونهم وينفرون عنهم وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما وعلى

وهو الكذب الذي هو عدم كون الحكم مطابقاً للواقع وكذا قول السكاكي فاعتبر من الأقوال المذكورة هو قول ابن الحاجب أو القول الرابع وان لم يقل به أحد فتأمل في هذا المقام الذي اختلف فيه آراء الأعلام (قوله الرابع الخ) قال الشريف العلامة الرابع ان ختم القلوب عبارة عن ترك القسر والاجاء الى الايمان فيجوز اسناده الى الله تعالى حقيقة فغنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقصرهم عليه وليس هذا المعنى أعني ترك القسر مقصودا في نفسه بل لينقل منه الى أن مقتضى حالهم الاجاء لولا ابتناء التكليف على الاختيار وينقل من هذا المقتضى الى أن الآيات والنذر لا تغني عنهم وان الاطاف لا تجري عليهم وينقل من عدم الاغناء والاجر الى تناهيهم في الاصرار على الضلال فاطلى الختم على ترك القسر مجازا أمر سلام كني به عن ذلك التناهي أقول قال العلامة بين المعنى الحقيقي وبين ترك القسر على الايمان باعتبار ان ترك القسر على الايمان بوجوب عدم دخوله فيها ويكون استمارة بحسب الظاهر لا مجازا مرسلا لأن الختم الحقيقي وترك القسر مشتركان في استلزام عدم الدخول فتأمل (قوله الخامس الخ) أي يكون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم حكاية عما وقع في كلامهم وهو قول بني أقي كتمت وفي آذاننا وقر ومن يبتناو يبتك بحجاب فيكون المراد من الحكاية ايراد لفظ متحدث في المقصود مع لفظهم ويحتمل أن تكون هذه العبارة وقعت في كلامهم بان قالوا ختم الله على قلوبنا وعلى سمعنا وعلى ابصارنا غشاوة فيكون الاختلاف في مجرد الضمير قال الطبري قيل هذا أحسن الوجوه لأنه أسهل في استخراج المقصود وأما كونه نهكاً بهم فهو مما يعرف بالدوق لأن حكاية نسبة هذه الصفة الى الله تعالى على ما هو رأي المعتزلة يدل على الاستهزاء بالفاطنين (قوله وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم الخ) فنحن نقول ان الكل من الله تعالى ولا

سمعهم

فبيح بالنسبة اليه وهذه الألفاظ الواقعة في القرآن والحديث مستعملة في معانيها من غير تأويل في الألفاظ الأغلى النحو الذي ذكرناه والمعتزلة يؤولون أمثال التأويلات المذكورة التي تنادي على سوء حالهم ووخامة باطلهم ومعايتاق بهذا المقام أن الامام الرازي قال ان اثبات الاله يجرى الى القول بالجبر لأن الفاعلية لم تتوفر على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو ينفي الصانع وان توقف لزم الجبر واثبات الرسول يلجئ الى القول بالقدر لأنه لو لم يقدر العبد على الفعل فأي فائدة في بعث الرسل وانزال الكتاب أو نقول لما رجعنا الى الفطرة السليمة وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يرجح أحدهما للرجح وهو يقتضي الجبر ونجد تفرقة ضرورية بين حركات الانسان وسكنانه وبين حركات الجادات الاضطرارية وذلك يقتضي منهج الاعتزال فان ذلك وقعت هذه المسئلة في حيز الاشكال أقول حاصل ما ذكره وألانه بدون المرجح يمنع الفعل فلا يكون مقدورا وعند وجوده يجب وجوده والزم ترجيح المرجوح الذي هو العدم واعلم أن الاستدلال الذي ذكره أهل السنة على كون العبد غير قادر ان العبد لو كان موجودا لفعله فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح وذلك المرجح لا يكون منه والزم التسلسل ويكون الفعل عنده واجبا والالم يكن الوجود للامر المرجح واعترض عليه بان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا لجرى بان الدليل فيه ما يجيب عنه بان الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك توقف الترجيح على مرجح حدث صدر من العبد وهم جريا فلزم التسلسل وينتهي الى مرجح القديم لا يكون من العبد ويجب الفعل عنده فلا يكون العبد مستقلا فيه وما فعل الباري تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعاقب في الأول بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وحيث لا يتجبع النقض وردد عليه ان هذا المرجح القديم ان كان كافيا في الفعل من غير احتياج الى أمر آخر لزم قدم الفعل لامتناع تخلف الماعول عن العلة التامة ولم يكف بل كان محتاجا الى أمر حادث (٧٥) كعتق الارادة مثلا ووقع هذا التعاقب

بححتاج الى حادث آخر ولا يتسلسل الى غير الهاية اذ منتهى سلسلة العلاقات الحادثة الى أمر قديم فلزم قدم تلك العلاقات فتأمل وقال العلامة النيسابوري

سمعه معطوف على قلوبهم اقله تعالى وختم على سمعه وقلبه وللاوافق على الوقف عليه ولا نهما لما اشتركا في الادراك من جميع الجوانب جعل ما يمنعها من خاص فعلها ما الختم الذي يمنع من جميع الجهات وادراك الابصار لما يخص بهجته المقابلة جعل المانع لها عن فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة وكر الجار ليكون أدل على شدة الختم في الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم ووحده السمع للامن من اللبس واعتبار الاصل فانه مصدر في أصله والمصادر لا تجمع

عندي ان المسئلة أي مسئلة استناد الختم والطبع ونحوهما الى الله تعالى في غاية الاستنارة والسطوع اذ لوحظت المبادئ وربت المقدمات فان مبدأ السكول لم يكن قادرا على كل الممكنات وخرج شئ من الاشياء عن علمه وقدرته وتأثيره وایجادها بواسطة أو بغير واسطة لم يصح انه مبدأ السكول فالحداية والاضلال والایمان والكفر والخير والشر والنفع والضرر كلها مستندة الى قدرته وتأثيره وعلمه وادارته والآيات الناطقة بصحة هذه القضية كثيرة كقوله تعالى فلو شاء طردكم اجمعين ولوشئنا ان نذبنا كل نفس ههنا وكذا الاحاديث أقول المخالف يسلم انه تعالى مبدأ السكول لكن مبدأ بعضها بواسطة بمعنى انه علة الشئ وموجد موجوده لانه موجوده بنفسه فالحق بائع موجوده بايجاد العباد عند المخالف وان كانت مستندة الى الله تعالى بواسطة باعتبار انه تعالى وموجد للعبد الموجود للقيح والآية المذكورة معناها مجرد ترتب الهداية على المشيئة على تقدير حصولها وصدق الشرطية لا يستلزم وقوع الطرفين (قوله وللوافق على الوقف عليه) أي لو لم يكن قوله تعالى وعلى سمعهم معطوفا على قلوبهم بل يكون خبر القوله غشاوة لما حسن الوقف على سمعهم (قوله وكرر الجار الخ) يعني ان تكرير حرف الجر لقوة الدلالة على ان السكول من القلوب والسمع ختما مستقلا اذ لو لم يكن المراد ذلك لكفي أن يقال ختم الله على قلوبهم وسمعهم من غير تكرير الجار قال الشريف العلامة أما كان أدل لان ملاحظة معنى الجار في كل منهما تقتضي ان يلاحظ مع كل واحد معنى الفعل المتعدي به فكان الفعل مذكور مرتين أقول لك ان نقول العطف أيضا يقتضي تعاقب الفعل بكل من المعطوف والمعطوف عليه فكان الفعل مذكور مرتين فلا حاجة الى تكرير الجار لاجل هذا الغرض والجواب ان دلالة العطف غير مسلم سادها لكن في تكرير الجار دلالة أخرى على ذلك الغرض فكان أم (قوله لا آمن من اللبس) اذ من الظاهر البين ان لكل واحد سمعا خاصا ولا يتوهم سمع واحد للسكول وبمجرد هذا الكلام لا يكفي في هذا المقام اذ يدبر السؤال بانه لم يجمع القلوب والابصار ووحده السمع فلذا أضاف اليه قوله واعتبار الاصل فعلى هذا كان الأولى ان يقدم في ذلك كاعتبار الاصل حتى يكون أصلا والامن من اللبس تبعاله قال الشريف العلامة في توحيد السمع وجمع الباقيين اشارة لطيفة الى أن مدركات السمع نوع واحد بخلاف مدركاتهم فاعانها



أنواع مختلفة أقول فلهذا نظر لان مدركات السمع أيضاً أنواع مختلفة فان الصوت مدرك بالسمع وكيفية الخرفية وغيرها من الجواهر والخفاة وهي أنواع مختلفة غاية الامر ان مدركات القلب والبصر أكثر كثيراً من أنواع مدركات السمع وأورد عليه ان دلالة وحدة السمع على وحدة مدركانه لا يعلم من أى دلالات هي أجيب عنه بانها من الدلالات الالتزامية التي يكتبني فيها لاي زوم كان ولو بحسب الاعتقاد واعتبارات البلاء كذا قاله المحققان في حواشي الكشف (قوله وأعلى تقدير مضاف إلخ) قال العلامة الطيبي فعلى هذا الوجه السمع مصدر وليس بمعنى الاذن كما في الوجهين الاولين أى على حواس هذه الحقيقة أقول المانع من حمل السمع على الاذن انه اذا حمل عليه كان المعنى وعلى حواس هذا العضو وليس حاسة السمع للاذن بل هو كما في مقعر الصماخ قال الشرى فبالعلامة ان السمع على هذا الوجه بمعنى المصدر وعلى الاولين بمعنى القوة السامعة أقول يرد عليه انه المانع من حمل السمع في الوجهين الاولين على الاذن ويمكن أن يقال المقصود ختم القوة السامعة لانها المدركة حقيقة لا الاذن ولوحل الختم على الختم على الاذن لكان المقصود ختم تلك القوة فلذا اخير حمل السمع على القوة السامعة فتأمل (قوله لانه أشد مناسبة للختم والتغطية) فيه نظر فان الختم والغشاوة ليسا بالمعنى الحقيقي حتى يناسب العضو

(٧٦)

ويمكن أن يقال احداث الهيئة أيضاً أنسب بالسمع (قوله والجارو المجرور عند الاخفش) يفهم منه بحسب الظاهر أنه يتعين عنده الرفع على الفاعلية وليس كذلك فانه يجوز عنده الوجهان كونه فاعلاً للظرف وكونه مبتدأً أيضاً كما صرح به الرضى ولعل المصنف أراد أن الاخفش يجوز كونه فاعلاً للظرف بخلاف سيبويه فانه يمتعه (قوله والمعنى وختم على أوصارهم بغشاوة) اذا كان المراد من الختم احداث

أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم والأبصار جمع بصرو وهو ادراك العين وقد يطلق مجازاً على القوة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع ولعل المراد بهما في الآية العضو لانه أشد مناسبة للختم والتغطية والقلب ماهو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وأما جاز امالها مع الصاد لان الرأه المكسورة تغلب المستعلة لما فهمان التكرير وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه والجارو المجرور عند الاخفش ويؤيده العطف على الجلة الفعلية وقرئ بالنصب على تقدير وجعل على أوصارهم غشاوة أو على حذف الجار وإيصال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على أوصارهم بغشاوة وقرئ بالضم والرفع وبالفتح والنصب وهما لغتان فيها وغشاوة بالكسر مر فوعتو بالفتح مر فوعتو ومنصوبه وغشاوة بالعين الغير المججمة (ولهم عذاب عظيم) وعيد وبيان لما يستحقونه والعذاب كالتكال بناء ومعنى تقول عذاب عن الشيء ونسك عنه اذا أمسك ومنه الماء العذب لانه يجمع العطش ويردعه ولذلك سمي نقاشاً وقرأتم اتسع فاطلق على كل ألم قاذح وان لم يكن نكلاً أى عقاباً روع الجاني عن المعادة فهو أعم منهما وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو إزالة العذب كالتقذية والتمريض والعظيم نقيض الحقيق والكبير نقيض الصغير فكأن الحقيق دون الصغير فالعظيم فوق الكبير ومعنى التوصيف به انه اذا قيس بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه وحقر بالاضافة اليه ومعنى التنكير في الآية ان على أوصارهم نوع غشاوة ليس مما يتعارفه الناس وهو التامى عن الآيات ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله (ومن الناس من يقول

الهيئة المذكورة كانت هي الغشاوة فلا يلزم أن يقال ختم على أوصارهم غشاوة بغشاوة كالاختفى (قوله بالضم والرفع إلخ) أى قرئ بضم العين المججمة ورفع غشاوة وكذا قرئ بفتح الغين ونصب غشاوة (قوله ثم يزيل العذب) أى طيب الحال لان العذب هو الماء الطيب فتدبر (قوله ولذلك سمي نقاشاً) بالنون والقاف والحاء المججمة قال في الصحاح النقاش الماء العذب الذي ينقش التؤاد ويرده (قوله وهو أعم منهما) أى العذاب أعم من النكال والعقاب اذ يعلم من كلامه أن العقاب هو ألم مترتب على ما فعله المعاقب والنكال هو العقاب المذكور ولا يخفى ان الالم الفادح أى الشاق أعم من أن يكون بسبب فعل سابق له ولا (قوله وقيل اشتقاقه من التعذيب إلخ) يلزم منه أن يكون إزالة العذاب داخلاً في معنى العذاب وأن يلزم الدخول لان معنى المشتق منه جزء من معنى المشتق كالضرب للضارب (قوله فكأن الحقيق دون الصغير فالعظيم فوق الكبير) قياساً على نظائره فانه يقال الاشر بالاخس والشرى بالخشيس والاعم بالاجهل والعالم بالجاهل والفرق المعنوي بين العظيم والكبير ان الظاهر ان العظيم أنسب بالرتب ولذا يقال في مقابلة الحقيق والكبير أنسب بما سواها ولذا يقال في مقابلة الصغير فان الصغير يستعمل غالباً في الجنة وان كان يستعمل في المعنى أيضاً كما يقال فلان أصغر سناً وقد يستعمل الكبير في الرب فيقال ان فلاناً كبير رتبة ولكن لا يقال أصغر رتبة من فلان بل يقال أحقر منه (قوله ومعنى التنكير في الآية إلخ) هذا يدل على ان التنكير للنوع ويمكن أن يقال ان

آنا

التنكير في الاول للنوع والتعظيم وفي الثاني كذلك فيكون العظيم مؤكدا له كقوله تعالى نذاعة واحدة (قوله وثني باضدادهم الخ) قال الشريف العلامة هذا عما يظهر اذا جعل التعريف في الذين كفروا للعهد من ابداء اعلام الكفرة وما اذا جعل على الجنس سواء جعل عاما خاصا بالخبر او مطلقا بقيد به كما مضى فيه اشكال لتناول المصريين والمنافقين واوجب بانه لما افرد المنافقين وفصل احوالهم عما لا يزيد عليه علم ان المقصود الاصلى بذلك الحكم المشترك بينهم الماحضون فقط اقول لو تناول الذين كفروا المنافقين لكان الاول ان يقال بدل قوله تعالى ومن الناس ومنهم فلما قيل ومن الناس علم ان المنافقين غير ادخلين فيهم (قوله وهم اخب الكفرة وبعضهم الى الله لانهم موهوا الكفرة الخ) مجرد هذا لا يدل على كونهم اخب اذ لا يخفى ان اذى المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بالسب الصريح والمحابات وسائر انواع الاذى اشد من العقوبة المذكورة والاستهزاء والخداع بل لقائل ان يقول المصرون يؤذون المؤمنين ظاهرا وباطنا بخلاف المنافقين فانهم يؤذونهم باطنا لا صريحا فكان حال المصريين اشد والاولى ان يقال المنافقون خالطوا المؤمنين واطلعوا على سرائرهم واطبوا باعلام احوالهم الى الكفار واثارة الفتنة عليهم واذاهم المسلمين خفية ولم يتيسر الانتقام منهم لعدم صدور شيء بحسب الظاهر يوجب الانتقام وبالجلة دفع اذى المشركين متيسر ولا يتيسر دفع اذاهم فكانوا اخب الكفرة واغفهم وقد يقال المنافقون اهل الكتاب الذين يعلمون ان نبي الله عليه الصلاة والسلام الموعود حقا كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويحدثون باطنا وهم اشد الناس عداوة (٧٧) كما قال تعالى لتجدن اشد الناس عداوة

لذين آمنوا اليهود والذين  
أعزكوا فقدم ذكر اليهود  
على المشركين ففيه ايماء  
الى ان اليهود اشد عداوة  
فكانوا اخب وأيضاً  
الكفرة المصرون لا  
يعرفونه فكان حال  
العافرين في الانكار اشد  
فتأمل وقال الامام حجة  
الاسلام ان الكافر المصر  
كفر وأظهر والمنافق  
كفر وستر فكان ستره

آمن بالله وباليوم الآخر) لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب وساق ايمانه ذكر المؤمنين الذين اخلصوا دينهم لله تعالى واطأت فيه قلوبهم استهم وثني باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا ولم يافتقوا لفئة ورأسا ثالث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين وهم الذين آمنوا بفواهم ولم يؤمن قلوبهم تكميلا للتقسيم وهم اخب الكفرة وبعضهم الى الله لانهم موهوا الكفر وخالطوا به خداعا واستهزاء ولذلك طول في بيان خبئهم وجهلهم واستهزائهم وتسهم بأفعالهم وسجل على عيهم وظفيعهم وضرب لهم الامثال وأنزل فهم ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقسمهم عن آخرها معطوفة على قصة المصريين والناس أصله اناس لقولهم انسان وأنس وأناسي حذف الهمزة حذفها في لوقه وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهم ما قوله ان المنايا يطلعون على الاناس الآمنينا

شاذ وهو اسم جمع كرجال اذ لم ثبت فعال في ابنية الجمع ماخوذ من انس لانهم يستأنسون بأمشالهم أو آنس لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سمو بشر كما سمي الجن جنالا لاجتماعهم واللام فيه للجنس

لكفرة كفرا آخر لانه استخف بنظر الله الى قلبه وعظم نظر الخلق فيمن فحاح الكفر عن ظاهره (قوله وقصة المنافقين الخ) قال الشريف العلامة أي ليس هذا من عطف جملة على جملة ليطالب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الأولى بل من عطف مجموع على جملة متعددة مسوقة لبيان غرض على مجموع جمل أخرى مسوقة لبيان غرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا أصل عظيم في باب العطف لم ينتبه له كثير من فاشكل عليهم الأمر في ما وضع شتي اقول في هذا تعريض بالسكاك وغيره فقد قال في المفتاح ان قوله تعالى وامتازوا اليوم ايها المجرمون معطوف على مقدس مفهوم مما سبق وهو وصف أعجاب الجنة وهو قوله ان أعجاب الجنة اليوم في شغل فاكهون الى قوله سلام قولنا من ربحهم وهذا المقدر فامتازوا أهل الجنة وبين تقديره هذا يشكف فاذ قال الشريف العلامة في شرح المفتاح بعد ما بالغ في تقرير كلامه ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف والوجه في الآية ان يجعل من عطف القصة على القصة وهذا عطف لم يذكره السكاكي (قوله حذفها في لوقه) هو بالقاف قال صاحب الصحاح اللوقه طعام يتخذ من الزيت (قوله ولذلك لا يكاد يجمع بينهما) غرضه نصب قرينة اشارة على التعويض وما ذكره صالح لذلك لاجراء دليل تام حتى يتوجه ما ذكر صاحب الخواشي ان هذا الاستدلال انما يتم لو تعين ان الهمزة المحذوفة المعوض عنها اللام في كلمة الناس أعيدت مع بقاء اللام في الاناس وايسر بتعيين لاحتمال أن يكون من دخول لام التعريف كلمة الاناس قبل حذف الهمزة عنها وحينئذ لا يلزم الجمع بين المعوض والمعوض ثمان غاية ما لزم من كلامه انه يمكن أن يجمع بينهما ولا يجعل اللام عوضا عن الهمزة وهذا لا يخفى انهم جعلوا اللام عوضا عنها (قوله واللام فيه للجنس) قال الشريف العلامة فان قيل لا فائدة في

الاخبار بان من يقول كذا وكذا من الناس احيب بان فائدة التبيين على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية فينبغي أن يجعل كون المتصف بها من الناس ويتجرب منه ورد بان مثل هذا التركيب قديماً في مواضع لا يتأتى في فهم مثل هذا الاعتبار ولا يقصد فيها الا الاخبار بان من هذا الجنس طائفة صفته كذا كقوله تعالى من المؤمنين رجال قالوا لا ينبغي أن يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس أو بعض منهم اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ وقد يقع الظرف موقع مبتدأ كقوله تعالى ومنا دون ذلك وامانا الله مقام معلوم والقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعله مبتدأ والظرف الاول خبرا وعكسه أولى بحسب المعنى أى جمع منادون ذلك وما أحسن الله المقام معلوم اسكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم أقول فيه نظرا لان الرد المندكور ليس على موقعه اذ لعل غرض الجيب ان الفائدة في الآية المذكورة تحصل بما ذكر ولاندعى جريان ما ذكر في كل تركيب مثله ولعل قوله الاول دون قوله والاصواب اشارة الى ما ذكرناه ثم ان جعل من الناس بمعنى بعض الناس يدل على كون من بمعنى البعض فيكون اسما لكتنهم ذكرنا كون الكاف اسما وكذا كون عن اسما بمعنى الجانب وما طالعنا على انهم ذكرنا كون من اسما بمعنى البعض (قوله واللام فيه لاجنس ومن موصوفة اذ لا عهد) اول العهد والمعهود هم الذين كفروا ومن موصولة كذا في الكشف قال الشريف العلامة جعل من موصوفة مع الجنس موصولة مع العهد رعاية للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب أن يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب أن يعبر عن بعضه بالمعرفة أقول لوجعل من موصولة مع الجنس اسكان له وجه اذ الحلى بالام الجنس معرفة فناسب أن يعبر عن بعضه بالمعرفة قال (٧٨) واما الاستعمال فلان الشائع في مثل هذا المقام هو النكرة الموصوفة اذ جعل من الجنس كقوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه والموصول مع الصلة اذ كان بعضا من المعهود كقوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النسي والقرآن يفسر بعضه بعضا قيل والسر في ذلك انك

ومن موصوفة اذ لا عهد فكانه قال ومن الناس ناس يقولون اول العهد والمعهود هم الذين كفروا ومن موصولة مراد بها ابن آبي وأصحابه ونظراؤه فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار الختم على قلوبهم واختصاصهم بزادات زادوها على الكفر لا يأتى دخولهم تحت هذا الجنس فان الاجناس اتمات تنوع بزادات يختلف فيها أبعاضها فعلى هذا تكون الآية تقسما للقسم الثاني واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذ كر تخصيص لما هو المقصود الاعظم من الايمان وادعاء بانهم احتازوا الايمان من جانبيه وأحاطوا بقطره وايدان بانهم منافقون فيا يظنون انهم محضون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق لان القوم كانوا يهودا وكانوا

اذ اقلت من هذا الجنس طائفة شأنها كذا كان التقييد بالجنس مفيدا لاختلاف ما اذا قلت من هذا الجنس الطائفة الفاعلة كذا لان من عرفهم عرف كونهم من الجنس أولا واذا قلت من هؤلاء الذى فعل كذا كان حسنا اذ فيه زيادة تعريفه ولا يحسن كل الحسن ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلهم الا اذا كان في تنكيره غرض كستر عليه وتجهيل وكلامنا في الاصل أقول كلية القضية المذكورة ممنوعة اذا سلم ان من عرف الطائفة الفاعلة كذا عرف انهم من الجنس المذكور مثلا اذ قيل من المصورين الذين يقرؤون القرآن معرفة كونهم يمكن أن يكون مفيدا اذ لا يلزم من معرفة الذين يقرؤون القرآن معرفة كونهم من المصورين ثم انه لو كان هذا لازما لم يكن المثال المذكور وهو قوله من هؤلاء الذى فعل كذا مفيدا بعين الدليل المذكور اذ يقال من عرف الذى فعل كذا عرف انه من هؤلاء واذ لم يكن لازما في هذه الصورة لم يكن لازما في صورة الجنس وقد يقال ان المراد من الجنس في قوله من هذا الجنس طائفة الجماعة حقيقة الافراد كالانسان بالنسبة الى افراده ومن عرف افراد حقيقة عرف انها من افراد تلك الحقيقة فتأمل (قوله واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذ كر تخصيص لما هو المقصود الاعظم) يمكن ان يقال جميع ما يجب الايمان به داخل في الايمان بالله فان من صفات الله تعالى انه ارسل النبي صلى الله عليه وسلم فن آمن بالله مرسل من عند الله حقا فقدم بجميع ما قاله وحينئذ يكون ذكر الايمان باليوم الآخر في الحقيقة تخصيصا بعد تعميم اذ معناه انه يقال تبعث يوم القيامة وتجري عليهم الاحكام في المواطن كما هو مذكور في الشرع (قوله من جانبيه) أى جاني المبدأ والمعاد (قوله وايدان بانهم منافقون الخ) يفهم من كلامه انهم منافقون في الايمان بالله وباليوم الآخر لكنهم ما قصدوا النفاق فيهما وفيه نظر اذ النفاق اظهار ما يخالف العقيدة والظاهر مستلزم للقصد والجواب ان يقال بل البيان اظهر الايمان مع عدمه وانهم لما قالوا آمنا بالله وباليوم الآخر فهم اظهروا انهم مؤمنون بالله وباليوم الآخر مع انهم ليسوا مؤمنين بهما

في الحقيقة فهم أظهر واخلاف ما يجب من الايمان بهما فكانوا منافقين وان لم يقصدوا النفاق لان زعمهم انهم مؤمنون في الحقيقة (قوله وبيان تضاعف خبيثهم) هذا من جهة على تخصيص الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر وفيه بحث اذ لا يتخلوا ما ان يكون الكلام في اختصاص الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر في المحكي أى كلام المنافقين أوفى حكاية الله تعالى عنهم والاول ليس يرضى اذ لا يناسبه قوله وايدان بانهم منافقون وكذا قوله وبيان لتضاعف خبيثهم كاللصيق وان كان الثاني لا يناسبه قوله وادعاء بانهم اختاروا الايمان وأحاطوا بقطر به وحتى العبارة ان يقال ان كان في كلامهم اختصاص الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر كان علة الاختصاص مثل الادعاء المذكور وان كان كلامهم مشتملا عليهما وعلى غيرهما كان تخصيص القرآن لهما بالله كترخص الصالحين هو المقصود الاعظم والابذان والبيان المذكوران وقديس عبارة الكشف فوقه فيما رجع ولا يتوجه ما ذكرنا على الكشف قال اختصاصهما بالذكر كشف عن افراطهم في الخبث وتمايدهم في الادعاء اذ القوم كانوا يهودا واما اليهود بالله ليس بايمان لقولهم عزير ان الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر لانهم يعتقدونه على خلاف (٧٩) صفته فكان قولهم آمنا بالله وباليوم

الآخر خبيثا مضاعفا لان قولهم هذا الوجه من النفاق فهو كفر لا ايمان فاذا اذ الوعد على وجه النفاق خديعة للمسلمين كان خبيثا الى خبث وايضا فقد أوهمو انهم احتازوا والايمان من جانبيه واكتفوه من قطريه هذا كلام الكشف فهو لم يذكر من نكت التخصيص ادعاءهم احتازوا الايمان وأحاطوا بقطر به حتى برد الاشكال (قوله وعقيدتهم) عطف على اسم ان أى لم يكن قولهم ايماننا كان عقيدتهم الباطلة كذلك (قوله لان اخراج ذواتهم

يؤمنون بالله وباليوم الآخر ايماننا كلاما لا يعتقدهم التشبيه واتخاذ الولد وان الجنة لا يدخلها غيرهم وان النار لا تمسهم الا أياما معدودة وغيرهما يرون المؤمنين انهم آمنوا مثل ايمانهم وبيان لتضاعف خبيثهم وافرطهم في كفرهم لان ما قالوه لو صدر عنهم لاعلى وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن ايمانا فكيف وقد قالوا يتمو به على المسلمين ونهكنا بهم وفي تكرار الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصلة والاستحكام والقول هو التلفظ بما يفيد ويقال بمعنى القول ولغني المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ وللرأى والمذهب مجازا والمراد باليوم الآخر من وقت الخشع الى ما لا ينهي الى اهل الجنة الجنة وأهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة (وما هم بمؤمنين) انكار ما ادعوه ونفي ما انتحلوا اثباته وكان أصله وما آمنوا ليطابق قولهم في التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيذا أو مبالغة في التأكيد لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين أبلغ من نفي الايمان عنهم في ماضى الزمان ولذلك أكد النفي بالباء وأطلق الايمان على معنى انهم ليسوا من الايمان في شئ ويحتمل أن يقيد بما يفيدوا به لانه جوابه والآية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لان من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافق أو ينافيه لم يكن مؤمنا والخلاف مع الكرامية في الثاني فلا ينقض حجة عليهم (وتخادعون الله والذين آمنوا) الخدع ان توهم غيرك خلاف ماتخيه من المكروه لتزله عما هو فيه وعما هو بصدده من قولهم خدع الضبا اذا توارى في فجره وضب خادع وخدع اذا أوهم الحارث اقباله عليه ثم خرج من باب آخر وأصله الاخفاء ومنه الخدع للخزانة والخذعان اعرقين خفيفين في العنق والتخادعة تسكون بين اثنين وخدعاهم مع الله ليس على ظاهره لانه لا يخفى عليه خافية ولاتهم لم يقصدوا خديعته بل المراد المخادعة رسوله على حذف

من عداد المؤمنين أبلغ من نفي الايمان عنهم في ماضى الزمان) أقول لأنه يلزم الثاني من الاول بطريق الاستدلال فيكون الاول أكد وبيانه ان اخراجهم عن المؤمنين من غير تقييد بزمان يستلزم عدم انصافهم بالايمان وسلبه عنهم في جميع الازمان التي من جلتها الزمان الماضى فان قيل لو قيل ما آمنوا وأريد نفي ايمانهم مستمر المكان مساو بالقوله وما هم بمؤمنين في افادة اخراجهم من عداد المؤمنين قلنا هذا أمر خلاف المتبادر من صيغة الماضى (قوله واخلاف مع الكرامية في الثاني الخ) بل اخلاف معهم في الاول ايضا فانهم زعموا ان الايمان هو التصديق باللسان سواء صدق بالقلب أو أنكر به قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد اذا جعل الايمان اسما لفعل اللسان أعنى الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فقد بشرط فيه معرفة القلب واليه ذهب الوفاي وقد بشرط التصديق واليه ذهب القطان وقد لا بشرط شئ منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من أضر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمنا لانه يستحق الخلود في النار انتهى والظاهر منه ان من أنكر بالقلب وأقر باللسان يكون من جملة المؤمنين عند الكرامية فتكون الآية بنحة عليهم فتأمل



(قوله أو على ان معاملة الرسول معاملة الله الخ) أى فى حكم معاملته وليس المراد إطلاق لفظة الله وإرادة الرسول عليه الصلاة والسلام للطباق على ان لفظ الله لا يطلق على الرسول بل المراد ان الفعل أعنى المخادعة علق به تعالى وأوقع عليه بطرق المجاز العقلى كما يقال أجزيت النهر قال الله تعالى ولا تطيعوا أمر المسرفين صرح بذلك فى المطول حيث قال ان المجاز العقلى أعم من أن يكون فى النسبة الاسنادية وأ غيرها فكمكان اسناد الفعل الى غير ماحقه ان يسند اليه مجاز فكذا إيقاعه على غير ماحقه ان يوقع عليه وإضافة المضاف الى غير ماحقه ان يضاف اليه والحاصل ان المراد خداع الرسول صلى الله عليه وسلم لكن علق على الله باعتبار قوة العلاقة بينهما (قوله صورة صنيع المتخادعين) تفصيل الكلام ان الله تعالى يظهر اللطف عليهم بإجراء أحكام المؤمنين عليهم فى الدنيا مع أنهم كافرين مستحقون للعذاب فيها وهذا صورة الخداع منه تعالى وأما صورة الخداع منهم فهو انهم يظهرون إيمانهم ويتخفون كفرهم فيكون معنى الكلام على هذا يحصل منهم صورة الخداع مع الله ومنه تعالى أيضاً صورته معهم وعلى هذا كان الاستعارة فى المصدر لأنه استعارة تمثيلية كما فهم من كلام العلامة التفتازانى (قوله بيان واستثناف) فعلى الأول خدعهم هو القول المذكور فإنه يستلزم اظهار شئ هو (٨٠) الايمان واخفاء شئ آخر هو الكفر وعلى الثانى جواب سؤال كأنه قيل أى شئ

يقصدون بهذا القول  
ف قيل يخادعون الله الآية  
فان قيل اذا كان كونه  
بيانا أو استثناء فادليل كونه  
بمعنى يخدعون فما وجهه  
اذا أبقي على معناه قلنا  
يصلح لما ذكرنا أيضاً اذا كان  
بمعناه الحقيقى ويحتمل أن  
يكون خبرا بعد خبر (قوله  
الى غير ذلك من الاغراض  
والمقاصد) مثل أن يختلطوا  
بالمسلمين حتى تحصل الالفة  
بينهم بحسب الظاهر فيمكن  
بهم وعييلهم عن الاسلام  
وعن محبة الرسول عليه  
السلام وعن الجهاد وتقرير  
الدين (قوله يعنى أن دائرة

المضاف أو على ان معاملة الرسول معاملة الله من حيث انه خليفته كما قال تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله وأما ان صورة صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واستبطان الكفر وصنع الله معهم بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أخصب الكفار وأهل الدرك الاسفل من النار استبراجا لهم وامثال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين أمر الله فى اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام عليهم مجازا لهم بمثل صنيعهم صورة صنيع المتخادعين ويحتمل أن يراد بيخادعون يخدعون لأنه بيان ليقول أو استثناف بذكر ما هو الغرض منه الا أنه أخرج فى زنة فاعلت للبالغة فان الزنة لما كانت للغاية والفعل متى غولب فيه كان أبلغ منه اذا جاء بلا مقابلة معارض ومباراستصحب ذلك ويعضده قراءة من قرأ يخدعون وكان غرضهم فى ذلك ان يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق به من سواهم من الكفرة وان يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكرام والاعطاء وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على أسرارهم ويذيعوها الى منابذهم الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد (وما يخادعون الأنفسهم) قراءة نافع وابن كثير وأبى عمر والمعنى ان دائرة الخداع راجعة اليهم وضررها يحمق بهم أو أنهم فى ذلك خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم أنفسهم حيث حدثتهم بالامانى الفارغة وجانهم على مخادعة من لا يخفى عليهم خافية وقرأ الباقون وما يخدعون لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين وقرئ ويخدعون من خدع ويخدعون بمعنى يخدعون ويخدعون ويخدعون على البناء للفعل ونصب أنفسهم بنزع الخافض والنفس ذات الشئ وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحى به والقلب لانه محل الروح

الخداع راجعة اليهم) فيكون المعنى ما يضارون شيأ ضررا يخادعون الأنفسهم لا غيرهم (قوله أو وانهم  
او  
فى ذلك خدعوا أنفسهم الخ) بمعنى فعل أنفسهم معهم شيأ شديدا بالخداع وفعلوا أنفسهم مع أنفسهم شيأ شديدا به أيضا ويحتمل أن يكون المعنى وما يخادعون الأنفسهم بأن يخادع كل واحد منهم الآخر بالطريق الذى ذكره المصنف وصدق أن مجموعهم يخادعون أنفسهم (قوله لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين) فى الحواشى أنت خبير بان الخداع لا يتصور الا بين اثنين لانه عبارة عن أن يوهم شخص صاحبه خلاف ما يريد من المكروه فلا يستقيم أن يجعل اقتضاء الاثنين سببا للعدول من المخادعة الى الخدع أقول أراد المصنف أن المخادعة تقتضى أمرين كل منهما ما يخادع الآخر وما الخدع فليس كذلك بل يمكن أن يكون من جانب واحد دون الآخر وأما مخادعة الشخص نفسه فهو مبنى على المسامحة ثم ان ظاهر قوله وقرأ الباقون يخدعون لان المخادعة الخ يدل على أن قراءتهم مبنى على هذا المعنى فيلزم أن تكون القراءة مثبتة على الداية دون الرواية وليس كذلك الآن يقال المراد بيان ترجيح هذه القراءة على القراءة الاولى (قوله ونصب بنزع الخافض) والمعنى ما يخادعون الا عن أنفسهم ولا أنفسهم ومن جوز تعريف التمييز فهو تمييز (قوله والقلب لانه محل الروح

أومتعلقه) الاول مبنى على ماذا كان المراد بالروح الحيواني والثاني على ان يراد بالروح الانسانى فن قال بوجود الامور  
المجردة عن المادة يقول الروح هو النفس المجردة التى لا تحل فى شئ ولا فى مكان وليس بجسم ولا مكان وهم الحكماء القائلون بان  
النفس المجردة متعلقة بالبدن تعالى التدبير والتصرف وان كان لا يحل فى البدن وليس بينهما قارب ولا بعد مكافئ ثم ان الحكماء  
اختلفوا فى ان اول ما يتعلق به الروح الانسانى وهو النفس الناطقة القلب أو الدماغ فذهب ارسطو ومن تبعه كابن سينا الى أن  
متعلقه الاول هو القلب دون الدماغ قال ابن سينا فى الشفاء فيجب أن يكون أول تعلق النفس بالقلب وهذا كلام طويل لا يليق  
بمثل هذا الموضع ويمكن أن يقال اختار المصنف هذا المذهب لانه المذهب المنصور واعلم أنه يعلم من كلامه ان ذات الشئ  
الروح وكذا فهمهم مما سيجىء من قوله والمراد بالنفس ههنا ذواتهم ويحتمل حملها على غيرأرأ وحهم وهو خلاف كلام المحققين  
فانهم صرحوا بان ذات الشئ التى يشير اليها كل واحد بقوله أنهى النفس الناطقة التى هى الروح الانسانى الآن يقال هذا على  
مذهب من ذهب الى أن ذات الشخص هو البدن أو المركب من البدن والروح (قوله فلان يؤامر نفسه) هذا يدل على ان  
النفس بمعنى الرأى ولا يجوز أن يكون النفس بمعنى الذات وهو ظاهر ولا وجه لمعنى آخر وهذه الدلالة حصلت من ثنائية النفس  
وعبرة الكشف فلان يؤامر نفسه اذا تردد فى الامر واتجه له رأيان وداعيان لا يدري على أيهما يرج فسموها نفسين  
اما لصدورهما عن النفس واما لان الداعيين لما كانا كالامرئين شبهوهما بذاتين فسموهما نفسين فى هذه العبارة لا بد أن  
تكون النفس بمعنى الرأى (قوله ورجوع ضرره اليهم فى الظهور كالخسوس الخ) هذا يدل على ان ضرورة الخداع ليس  
محسوسا حقيقة وانما هو كالمحسوس لكن تفسير قوله تعالى

(٨١)

أن الضرر المذكور  
محسوس حقيقة لكنهم  
ما يحسبون والاولى أن  
يقال معنى ما يشعرون  
انهم لا يدركون أموراً  
ظاهرة كالمحسوس فكأنهم  
ليس لهم حس (قوله  
والآية تحتها) أى المعنى  
الحقيقى والمجازى

أومتعلقه ولان قوامها به ولما لفرط حاجتها اليه وللرأى فى قولهم فلان يؤامر نفسه لانه ينبعث  
عنها أو يشبه ذاتاً امره وتشير عليه والمراد بالنفس ههنا ذواتهم ويحتمل حملها على أرأ وحهم  
وأرأهم (وما يشعرون) لا يحسبون بذلك لتمادى غفلتهم جعل حقوق وبال الخداع ورجوع ضرره  
اليهم فى الظهور كالمحسوس الذى لا يخفى الا على مؤوف الحواس والشعور الاحساس ومشاعر الانسان  
حواسه وأصله الشعر ومنه الشعار<sup>(٢)</sup> (فى قلو بهم مرض فزادهم الله مرضاً) المرض حقيقة فيما يعرض  
للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل فى أفعاله ومجاز فى الاعراض النفسانية التى  
تخل بكاملها كالحمل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصى لاهاماعة من نيل الفضائل  
أو مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية الأبدية والآية الكريمة تحتلها فأن قلو بهم كانت متأتلة

( ١١ - (بيضاوى) - اول )

المذكورين والاولى أن يقال المراد من مرض القلب ههنا ما هو  
غرض من الاغراض النفسانية اذا لغرض يتعلق ههنا بما سوى الغرض النفسانى وانما الغرض ههنا بيان كفرهم ورداة  
باطنهم وخبث عقيدتهم كما قاله صاحب الكشف قال صاحب الحوائى لا يخفى أن ليس المراد فى الآية حقيقة المرض بالمعنى المذكور  
كيف لا وذهب اطباء الى أن القلب ليس قابلاً للمرض بالمعنى المذكور أقول للانسان الاطباء قالوا بان القلب ليس قابلاً للمرض  
مطلقاً وانما قالوا القلب لا يقبل الجراحة كيف وقد صنف الاطباء باباً فى الامراض القلبية كالتخفقان مثلاً ثم قال الشريف العلامة  
المرض فى اللغة يستعمل فى القلب على سبيل الحقيقة بان يراد به الألم وكونه مرضاً حقيقة مما لا شبهة فيه عند أهل اللغة وقد يستعمل  
على سبيل المجاز وامانى الآية فالمراد بالمعنى المجازى التى هو آفة فى الادراك كسوء الاعتقاد والكفر انتهى وهذا خلاف كلام  
المصنف ويحتمل أن المصنف نظر الى أن وسوخ الاخلاق السيئة يوجب مرض القلب حقيقة بان يخرجه عن الاعتدال الذى  
بلاهم ويناسب محنته كقال الامام الرازى من أن الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق والكفر ودام به فربما صار سبباً لتغير  
فى مزاج القلب ببقى ههنا أن المرض بالمعنى الاول من المعنيين ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال ويوجب الخلل فى أفعاله  
وقد تعرض لابنائه بقوله فأن قلو بهم كانت متأتلة وفى كون الألم موجبا لخروج القلب عن الاعتدال والخلل فى الافعال ونظر ويمكن  
أن يقال مراده انه قد يخرجه عن الاعتدال وقد يوجب الخلل (قوله أو مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية الأبدية) قال صاحب الحوائى  
الظاهر أن يقال مؤدية الى زوال السعادة الأبدية أو ما يشابه ذلك لان الحياة الأبدية مشتركة بين المساكين والكافرين أقول  
الاولى ما قاله المصنف لان حياة الكفار كالحياة بلا علم الحياة بالنسبة اليهم كان خيراً فكذا "نه ليس لهم حياة فيكون ههنا ينسم

منافها والتعبر عنها بالحياة لا يخلو عن نكتة ومبالغة قال الله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى ثم ان المصنف قيد الحياة بالحقيقية فيحتمل أن يقال المراد منها الحياة الكاملة وهي ما يترتب عليه فوائدها فإذا لم يترتب عليها ما هو قائدها لم تكن حياة حقيقية وكذا ورد المؤمن حتى إلى الدارين فان هذا يقيد تخصيص الحياة بالمؤمن فيكون المراد الحياة الكاملة (قوله) وكان اسناد الزيادة إلى الله تعالى (الح) حاجة إلى ذلك اذ يجوز أن يقال ان زيادة المرض فعل الله تعالى من غير أن يكون مسببا للشيء آخر وقد أخذ هذا الكلام من الكشف وهو مذهب الاعتزال (قوله أي مؤلم) فيه أمران أحدهما ان هذا يدل على ان الالم معنى المؤلم ولم يثبت هذا كما قال الشربف العلامة انما اقتصر صاحب الكشف على ذكر الجاز العقلي رد ما يقال من ان الالم معنى المؤلم كالمسمع بمعنى المسمع فانه ليس يثبت والثاني ان قوله أي مؤلم يدل على ان الالم معنى موجد الالم في الغير لكن قوله يقال الح معناه ان العذاب متصف بالالم كما يظهر من تشبيهه بجد جده فبين أول الكلام والآخر

(٨٢)

تحرر قاعلى ما فات عنهم من الرياسة وحسدا على ما روي من ثبات أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يومافى ما وزاد الله عنهم بما زاد في اعلاء أمره واشادة ذكره ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع أو بازدياد التكليف وتكرير الوحي وتضاعف النصر وكان اسناد الزيادة إلى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واسنادها إلى السورة في قوله تعالى فزادتهم رجسا ليكون سببا ويحتمل أن يراد بالمرض ما تدخل قلوبهم من الجبن والخور حين شاهدوا شوكة الساعدين وامداد الله تعالى لهم بالملائكة وقذف الرعب في قلوبهم ويزيد ان تضعيفه بما زاد لرسول الله صلى الله عليه وسلم نصرة على الاعداء وتبسط في البلاد (ولهم عذاب أليم) أي مؤلم يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع وصفبه العذاب للمبالغة كقوله \* نحية بينهم ضرب وجيع \* على طريقة قولهم جلدده (عما كانوا يكذبون) قرأها عاصم وخزعة والسكافي والمغني بسبب كذبهم أو ببدله جزء ألم وهو قولهم آمنوا قرأ الباقرن يكذبون من كذبهم كانوا يكذبون الرسول عليه الصلاة والسلام بقاؤهم - وماذا خلوا إلى شياطينهم أومن كذب الذي هو للمبالغة وأللتكثير مثل بين الشيء وموت البهائم أومن كذب الوحش اذا جرى شوطا وقف لينظر ما وراءه فان المناق في متغير متردد والكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به وهو حرام كله لانه على به استحقاق العذاب حيث رتب عليه وما روي ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كذب ثلاث كذبات فلما راد التبريض ولكن لما شابه الكذب في صورته سمي به (واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض) عطف على يكذبون أو يقول وما روى عن سلمان رضى الله عنه ان أهل هذه الآية لم يأتوا بعد فعله أراد به أن أهلها ليس الذين كانوا فقط بل وسيكون من بعد من حاله لهم لان الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذى فيها والفساد خروج الشيء عن الاعتدال والصالح ضده وكلاهما يعان كل ضار ونافع وكان من فسادهم في الارض هيج

الاليم يصح أن يكون بمعنى ذى الالم لا بمعنى المؤلم فتأمل (قوله إلى شطارهم) جمع شاطر وهو المبالغ في الخبث (قوله) والكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو وهو حرام كله (الح) فيه نظر فانه يجوز الكذب في مواضع شتى للاعتذار الشرعية تخوف ظالم ودفع فتنة بل قبيح ولعل مراد المصنف تقييد الحرمة لعدم المصلحة الشرعية لشهرته ويمكن أن يقال ان الخبران قصد بالخبر الكاذب معناه فهو حرام اذا اعتذر في ذلك القصد وانما العذر في التلفظ به وأما اذا ريد به معنى آخر صحیح غير معناه

الحروب

الظاهرى فهو في الحقيقة ليس اخبارا عن الشيء على خلاف ما هو به وانما الاخبار

عنه بحسب الظاهر ومن هذا الباب الكذبات الثلاث المروية عن الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام وهي قوله انى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله هذا ربى في شأن الكواكب أما الاول فانه عليه الصلاة والسلام أراد بقوله انى سقيم انى مورد السقم فان كل انسان يعرض له السحة والمرض وأما قوله بل فعله كبيرهم فانه ليس أراد معناه المطلق بل أراد تو بيتهم فكأنه قال بل فعله فعل كبيرهم على مقتضى ما هو زعمكم ان تلك معبودون فان شأن المعبود أن يكون له مثل ذلك الفعل وأراد بقوله عليه الصلاة والسلام هذا ربى انه ربى على زعمكم الباطل لان القوم كانوا يتخذون الكواكب آلهة بقى ههنا قسم آخر وهو ان من قال شيئا هو خلاف الواقع للمصلحة الشرعية لكن لا يقصده معناه الحقيقي ولا شيئا آخر هل يحرم هذا أولا والظاهر عدم الحرمة واعلم أن قوله تعالى بما كانوا يايرد لفظا كانوا اذال على ان عذابهم باسمرارهم على الكذب فان لفظ كانوا ههنا للاستمرار فيفيد ان عذابهم اعدم تو بهم ورجوعهم من الكذب قال العلامة الفتاوى انى حكم بان الكذب قبيح كله فان أراد معناه مفسدا وطاعة وان أراد عقلا فلا دليل عليه كيف

وقد يتبعين لعصمة دم نبي فهو حسن أقول في قوله فسمعا وطاعة بكليته نظر فان الشرع قد جوز في بعض المواضع بل قد أوجب مثل ما ذكر (قوله فان ذلك مما يؤدي الى فساد ما في الارض) يفهم منه أن فعلهم ليس نفس الافساد لانه ابطال للنفع واستخراج الشيء عن الاعتدال وتيسير الخوف والفتن وماشا كلهما ليس ابطال للنفع بعينه وانما هي تستلزم ابطال او تؤدي اليه فهي أشياء تستلزم الافساد وتؤدي اليه وتستتبعه فلفظ بفسد مجاز باعتبار استعمال الافساد وادعاء ما بوجبه فكان مجازا مرسلاتبعيا كالاستعارة التبعية (قوله قالوا انما نحن مصلحون) الظاهر منه انه قصر افراد أي ليس حالنا مشتملة على الاصلاح والافساد بل نحن مقصرون على الاصلاح أي لما قيل لهم لا تنفسدوا واثموا حالهم مشتملة على الافساد فردوا بقولهم انما نحن مصلحون ويحتمل أن يكون قصر قلب بان ثمره هو من قول القائل لهم لا تنفسدوا وان قصد قصر حالهم على الافساد فقلبو اذ ذلك الحكم بقولهم انما نحن مصلحون (قوله جواب لاذا ورد للناسخ) غرضه ان قالوا الآية جواب لاذا وانما نحن مصلحون (قوله وردنا الدعوه ابلغرد) هو استفاد من مجموع الامور المذكورة ولكل منها دخل فيه (قوله للاستئناف) دال على انه جواب سؤال فيشعر بزيادة الاهتمام (قوله فان همزة الاستفهام الخ) ذهب المصنف تبعاً لصاحب الكشف الى أن لفظ ألا وكذا اختصاراً من همزة الاستفهام التي لا انكار وحرف النفي للتنبية على ان ما بعده محقق فاذا تحقق انكار النفي تحقق الثبات لأن نفي النفي اثبات قال الشريف العلامة لكنهما بعد التركيب صارا كلمتي تنبيه يدخلان على ما لا يجوز دخول حرف النفي (٨٣) عليه كقولك الا واما ان زيداعلم وذهب

كثيرون الى ان ليس بينهما تركيب أقول الظاهر أن الاول أولى لأن فيه نوع دقة وأيضاً كون همزة الاستفهام للانكار محقق وكذا كلة النفي فلا حاجة الى اعتبار كلة مستقلة للتنبية بل يكفي التركيب بينهما وقوله انما يتلوا بها القسم أي يجاب بها القسم كان ولا م التأكيد وحرف النفي يعني لماد على التحقيق كان مشبها بحرف القسم

الخروب والفتن بمخادعة المسلمين وعمالأة الكفار عليهم بأفشاء الاسرار اليهم فان ذلك يؤدي الى فساد ما في الارض من الناس والدواب والحرث ومنه اظهار المعاصي والاهانة بالدين فان الاخلال بالشرائع والاعراض عنها مما يوجب اخرج والمرج ويحل بنظام العالم والقائل هو الله تعالى أو الرسول صلى الله عليه وسلم أو بعض المؤمنين وقرأ الكسائي وهشام قيل باثمام الضم الاول (قالوا انما نحن مصلحون) جواب لاذا رد للناسخ على سبيل المبالغة والمعنى أنه لا يصح مخاطبتنا بذلك فان شأنا ليس الا الاصلاح وان حالنا متعصية عن شوائب الفساد لان انما تفيد قصر مادخلت عليه على ما بعده مثل انما يد منطق وانما ينطقز يدوانما فالوا ذلك لانهم تصوروا الفساد بصورة الاصلاح لما في قلوبهم من المرض كما قال الله تعالى أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً (الانهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون) ردنا دعوه ابلغرد للاستئناف وتصديره بحرفي التأكيد ألا لالتمه على تحقيق ما بعده فان همزة الاستفهام التي لا انكار اذا دخلت على النفي أفادت تحقيقاً ونظيره أليس ذلك بقادر ولذلك لا تكاد تقع الجلبة بعدها المصدرة بما يتلوا بها القسم واختها ما التي هي من طلائع القسم وان المقررة للنسبة وتعرف الخبر وتوسيط الفصل رد ما في قولهم انما نحن مصلحون من

فلذا يتلوا بما يتلوا بها (قوله طلائع القسم) الطليعة هي مقدمة الجيش يستعمل فيما تقدم على الشيء ويناسبه (قوله وتعرف الخبر وتوسيط الفعل الخ) الظاهر اعراهم بالجر للعطف على ما سبق ولجي ما بعده بالجر وهو قوله والاستدراك بلا يشعرون والمعنى انه ردهم ابلغرد للاستئناف وايراد الاوان وتعرف الخبر وضمير الفصل السكتين لرد تعريضهم وتوضيح الكلام ان ههنا غرضين أحدهما المبالغة في وصفهم بالافساد وهذا ناظر الى ما فهم من كلامهم من قصرهم أنفسهم على الاصلاح والثاني المبالغة في دفع تعريضهم على المؤمنين وهو ايضاً مفهم من كلامهم لكن هذا الغرض مستفاد من تعرف الخبر وتوسيط الفصل قال الشريف العلامة قيل في وجه المبالغة في تعرف الخبر وتوسيط الفصل ان الاول يفيد حصر المسند اليه في المسند والثاني يفيد تأكيده هذا الحصر وهذا وان كان مناسباً لرد دعواهم الكاذبة فانهم لما قصروا أنفسهم على الاصلاح قصر افرادنا سب في ردهم أن بقصرنا على الافساد قصر قلب أي هم مقصورون على الافساد ولا حظ لهم في الاصلاح لكن يرد عليه ان تعرف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدأ كما هو المذكور في الفتح والمشهور في الاستعمال وان ضمير الفصل يفيد هذا الحصر ويؤكد كده وقيل المبالغة في تعرف المفسدين على قياس ما في المصلحين انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فلما افقونهم هم لا يعدون تلك الحقيقة فيكون الفصل مؤكداً للنسبة الاتحاد الذي هو أقوى من القصر في افادة المقصود أقول قد يقال توضيح المبالغة الحاصلة من تعرف الخبر انه يدل على اتحاد المبتدأ معه في المفهوم والمعنى ومن هذا يستدل



على حصر المسند في المسند اليه ولا ينافي انه اذا لم يجد شيئا كان كل منهما مقصورا على الآخر وكما قصر المسند على المسند اليه كان المسند اليه مقصورا على المسند فكانوا مقصورين على الافساد لا يتجاوزونه الى الاصلاح وقصرهم على الافساد مباغاة في كونهم مفسدين فان قلت الاتحاد لا يناسب القصر اذ قصر الشيء على الشيء يقتضي مغايرتهما اذ لا وجه لقصر الانسان على نفسه ولا فائدة فيه قلت اعتبار الاتحاد لا ينافي التغاير في الواقع وهذا يكفي في القصر ولك ان تقول اعتبار الاتحاد لا يجامع اعتبار المغايرة الذي يحتاج اليه القصر ثم انه بقي ههنا شيء وهو ان ادعاء الاتحاد بين شيئين متغايرين امر غير مطابق وهل يجوز مثل ذلك في كلام الله تعالى فتأمل ويمكن ان يقال قصر الافساد عليهم الاستفادة من تحلية الخبر باللام يدل بحسب الظاهر على ان كل افساد صادر منهم وهذا مباغاة في انصافهم بالافساد فتدبر (قوله الاعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله لا تفسدوا والاتبان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله آمنوا) وتقدم الاعراض عما لا ينبغي وهو النهي عن الافساد على الاتيان بما ينبغي وهو الايمان لان من طاب ما ينبغي ينبغي ان يعرض عما لا ينبغي لان ما لا ينبغي مانع عن حصول ما ينبغي فيجب أولا ازالة المانع فمن أحب ان تتحلى نفسه بالمعاني الحقة والتصديقات اليقينية عليه ان يزول عن خاطره الكدورات والخواطر المانعة عن فيضان الحق (قوله تعالى واذ قيل لهم آمنوا) حاصل ما ذكره الشريف العلامة ههنا انه أسند الفعل الى آمنوا ولا تفسدوا وهما جلتان وليس يتمتع لان الذي يتمتع هو اسناد الشيء الى معنى الفعل يعني اذا كان معبرا عنه بمجرد لفظه على قياس اسناده الى معنى الاسم معبرا عنه بلفظه وحده في نحو قام زيد وهذا الذي نحن فيه اسناد للقول الى لفظه بل الجملة وتحقيقه ان الالفاظ سواء كانت مهملة أو مستعملة مفردة أو مركبة متساوية الاقدام في صحة الاسناد الى أنفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك ألف ضرب من ثلاثة أحرف (٨٤) أو مأخوذة معها كما في لا تفسدوا وآمنوا اذ المسند اليه لفظهما باعتبار الدلالة

التعريض للمؤمنين والاسناد اليه لا يشعر<sup>١٢</sup> (واذا قيل لهم آمنوا) من تمام النصح والارشاد فان كمال الايمان بمجموع الأمرين الاعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله لا تفسدوا والاتبان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله آمنوا (كما آمن الناس) في حيز النصب على المصدر وما صدر به أو كافة مثلها في ربما باللام في الناس للجنس والمراد به الكمالون في الانسانية العامون بقضية العقل فان اسم الجنس كما يستعمل للماه مطلقا يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة والمقصودة

على المعنى وليس هذه الصحة باعتبار ان الالفاظ اذا ذكرت وأريد بها أنفسها صارت أسماء كما توهم لان الماهل لا يصير اسما بالاختبار عن لفظه وكذلك

الجملة التي صارت مخبرا عنها باعتبار الالفاظ في أنفسها أو مع ملاحظة معناها كما عرفت فان قلت قد صرحوا بان منه المبتدا لا يكون الاسما قلت ذلك لانهم اعتبروا وضع الالفاظ بآراء المعاني ليستفاد منها في التركيب فبينوا أحوال الالفاظ في تلك التركيب لا أحوالها في أنفسها بل تعرف هذه بالمقاييس فلفظ ضرب لما وضع لعنا صار فعلا في حاله بانه اذا كان مستعملا في ذلك المعنى لم يصح الاخبار عنه وكذا لفظ من بخلاف لفظ زيد واذا لم تستعمل في معانيها جاز الاخبار عنها كما هو أقول محصل ما ذكره ان معنى قولهم الاسناد اليه من خواص الاسم انه من الخواص الاضافية أي خاصة له بالاضافة الى الفعل والحرف اذا عبر بهما عن معناها لانه خاصة حقيقة حتى لا يوجد في غير الاسم أصلا فانه قد يوجد في غيره كافي الماهل وكذا قولهم المبتدا لا يكون الاسما قصر اضافي بالنسبة الى الفعل والحرف كقولنا ما زيد الا قائم وليس حصرا حقيقيا حتى يلزم ان لا يوجد وصف الابتداء في غير الاسم فانه قد يحصل في غيره كقول القائل جسيق مهمل فاذا كرر في كتب النحو ومن ان الكلام ما تضمنت كلمتين بالاسناد تعريف للكلام الحاصل من تركيب الالفاظ الموضوعه وهو الذي يبحث عنه النحوي قصدا اصله دون مطلق الكلام حينئذ تدفع البحث الذي ذكره صاحب الحواشي بان ما ذكره في توجيهه تصريحهم بان المبتدا لا يكون الاسما لا يفيده ذلك اذ غاية ما لزمنه ان لا يصح الاسناد الى الفعل والحرف المستعملين في معناهما ولا يلزم من ذلك انحصار المسند اليه في الاسم ولا انحصار المبتدا فيه بقاء احتمال الاسناد الى الجملة وغيرها (قوله كما آمن الناس في حيز النصب على المصدر) الكاف ههنا يعني المثل وأصله آمنوا ايمانا مثل ايمان الناس خفف الذي هو المفعول المطلق في الحقيقة وأقيم كما آمن الناس مقامه فلذا قال في حيز النصب على المصدر أي في مقام المنصوب على المصدرية (قوله المراد به الكمالون في الانسانية) قال العلامة التفتازاني في المعرف بلام الجنس قد قصد به بعض الافراد من غير اعتبار وصف فيه كما في قوله \* ولقد أمر على اللئيم يسئني \* وقد قصد به الجنس باعتبار وصف الكمال كما في ذلك الكتاب وقد قصد به الجنس باسمه كما في قوله تعالى ان الانسان لني خسر والاول قليل الجودى جد الايصار اليه

الاعتماد على الآخرين وقال صاحب الحواشي لاشك ان الجنس باعتبار وصف الكمال غير المعاني المذكورة للام التعريف كان للام حقيقة فيه يلزم ان يكون لها معنى آخر وقد صرحوا بخلافه وان كان مجاز الاستعجاز ذكره في عداد العهد الذهني والاستغراق أقول يختارانه معنى مجازي يستفاد من القرينة وقوله لا يستقيم ذكره الخ قلنا ممنوع فان العهد الذهني والاستغراق ليسا معنى اللام حقيقة كما صرح به المحققون وإنما معناه الحقيقي الإشارة الى الجنس والام والعهد والاستغراق فيستفادان من القرينة وقد قال الشريف العلامة ان اللام المتأخر بفالعهد والام المتأخر بفالجنس كذا ذكر في المفصل وان الاستغراق والعهد الذهني راجعان الى التعريف الجنسي ويستفادان من الامور الخارجية عن مدلول اللام والمعرف بها (قوله ومن هذا الباب قوله تعالى ص بكم عبي) يعني من باب نفي الجنس عن الفرد الغير الكامل وهو الذي لا تستجمع فيه المعاني المخصوصة بالجنس فان مؤدب معناه انهم ليسوا بسماعين نفي جنس السماع عنهم لكونهم ليسوا بجامعين للمعاني المخصوصة بالسمع وفيه بحث لأنه سيجيء في كلامه ان قوله تعالى ص بكم عبي من باب التشبيه بالاستعارة فيكون التقديرهم كهم في الحقيقة ليس فيه نفي الجنس بل تشبيه بمزاني الجنس عنه (قوله وقد جمعها الشاعر الخ) أي اطلاق اللفظ الموضوع للجنس وارادة الكامل منه نارة وارادة المطلق أخرى اذ لا يصلح حل المبتدأ والخبر في قوله اذ الناس ناس على أمر واحد بالاتفاق وهو جنس الناس أو الناس الكاملون وكذا قوله الزمان زمان والالكان الكلام خاليا عن الفائدة بل يجب ان يحمل أحدهما على الجنس مطلقا والآخر على الكامل منه ويحتمل ان يكون الاول الجنس والثاني الكامل فيكون المعنى ان جنس الانسان هو الكامل منه فيكون اللام في الناس (٨٥) للحقيقة وتنكير الناس للتعظيم ويكون

المعنى ما ذكر ويحتمل ان ينعكس فيقال الكامل من الانسان هو الجنس وعلى كل تقدير يلزم ان يكون غير الكامل ليس من جنس الناس ادعاء (قوله واستدل به على قبول توبة الزنديق الخ) المراد بالزنديق ههنا من يخفي الكفر ووجه الاستدلال به ان ايمان المنافق وهو مسر لا كفر

منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زنديق ليس بانسان ومن هذا الباب قوله تعالى ص بكم عبي ونحوه وقد جمعها الشاعر في قوله \* اذ الناس ناس والزمان زمان \* أول العهد والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه أو من آمن من أهل جلدتهم كآمن سلام وأصحابه والمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متحصصا عن شوائب النفاق كما لا يلائمهاهم واستدل به على قبول توبة الزنديق وأن الاقرار باللسان ايمان والام يقيد التقييد (قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) الهزئة فيه لان ذكر اللام مشار بها الى الناس أو الجنس بأسرها وهم مندرجون فيه على زعمهم وإنما سافهوه لاعتقادهم فساد رأيهم أو لتحقير شأنهم فان أكثر المؤمنين كانوا فراقراء ومنهم موالى كهيب وبلال أو للتجلبد وعدم المبالاة بن آمن منهم ان فسر الناس بعبد الله بن سلام وأشياعه والسفهاء خفة وسخافة رأي يقتضيهما نقصان العقل والخلق يقابله (ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) رد ومبالغة في تحقيرهم فان الجاهل ببجهل الجاهل على خلاف ما هو الواقع أعظم ضلالة وأتم جهالة من التوقف المعترف ببجهل فانه ربما عذر وتنفعه

مقبول فتحكون توبة الزنديق أي ايمانه مقبولا وأما وجه الاستدلال على ان الايمان بمجرد اللسان ايمان فهو انه لو لم يكن ايمانا لم يكن للقيد المذكور وهو قوله تعالى كما آمن الناس فائدة بل يكفي قوله تعالى آمنوا وههنا كلام وهو انه ان كان المراد بان الاقرار باللسان ايمان انه ايمان ظاهري فلا نزاع فيه وان كان المراد انه ايمان حقيقي فلا يدل الكلام عليه وليس بمطابق للواقعة وللإشارة الى هذا قال واستدل عليه بصيغة المجهول وقد سلك ذلك الطريق ابن الحاجب في المختصر فكما قال استدلال كان إشارة الى ضعف الدلائل (قوله أو الجنس بأسرها الخ) فيه انه يدل على انهم زعموا ان جميع السفهاء مؤمنون وليس كذلك بل زعمهم ان جميع المؤمنين سفهاء والأولى الاقتصار على الوجه الاول وعبرة الكشف اللام في السفهاء مشار بها الى الناس ويجوز ان يكون للجنس وينطوي تحته الجاردي ذكرهم على زعمهم والفرق بين هذه العبارة وعبارة المصنف ظاهر فان عبارة المصنف نص في ان المراد جميع السفهاء وعبارة الكشف ليس بنص بل ظاهر في اذ كرو ويحتمل غيره والجواب ان وجه مقاله المصنف ارادة المبالغة في سفاههم فان السفاهة منحصرة فيهم (قوله أو لتحقير شأنهم الخ) أي الباعث على التسفيه التحقير والباعث على التحقير كونهم فقراء (قوله فان الجاهل الخ) فيه بحث فإنه لا يفهم من قوله تعالى ألا أنهم هم السفهاء الآية الاعتقاد الباطل اذ لا تستلزم السفاهة اعتقاد الباطل اذ هي خفة العقل وهي قد تكون سببا للتحجير والشك وكذا عدم العلم لا يستلزم الجهل المركب والجواب ان يقال المراد من السفاهة ههنا اعتقاد الباطل أو المراد بعدم العلم الجاهل المركب بقرينة ان هذا الكلام يبان حال المنافقين الذين يعتقدون

(قوله لأنه كثر طباقاً) فإن السفسه خفة العقل فناسب العلم أكثر من مناسبة الشعور لأن الشعور الأحساس وهو ليس مختصاً بأولى العقل بخلاف السفسه والعلم فانهما مختصان بهم (قوله وأما الاتفاق وما فيه من الفتق الخ) الاظهر ان يقال ان الافساد وهو فعل يرتب عليه الفتق أمر محسوس بخلاف السفاهة فانه أمر يعرف بالعقل وليس محسوس (قوله ببيان لمعاملتهم) الى قوله فليس يتكرر جواب سؤال وهو ان صدر القصة وهو قوله تعالى ومن الناس من يقول أئمن بالله الآية دال على ان إيمانهم بمجرد القول وليسوا مؤمنين حقيقة وهذه الآية وهي قوله تعالى واذ القوا الذين آمنوا الآية دالة على ذلك أيضاً فتم التكرار فأجاب بما دفع التكرار وهو أن هذه الآية تعلم منها صريحاً لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار بخلاف الآية الأولى بل هي لبيان أصل نفاقهم وهو انهم أظهروا الإيمان وأبطنوا الكفر (قوله بحيث يلقي) أي بحيث يلقي شيئاً فيكون الالتقاء وهو جعل الشيء ملاقياً لشيء آخر حاصل (قوله اذا انفردت معه) فيكون (٨٦) الى معنى مع قال صاحب المغنى الثالث من معاني المعية وذلك اذا ضمنت

شيئاً الى آخر مثله حتى صار كبيراً وبه قال الكوفيون وجاعته من البصريين في من أنصاري الى الله (قوله) أو من خلاك ذم) فالمعنى جاوزوا عن المؤمنين واصلين الى شياطينهم فيكون الى معناها المشهور (قوله) ويشهله قوطهم تشيطن) وجه الشهادة انه لم يثبت في ملحقات تفعل تفعلن ويثبت تفعل فهنا يدل على زيادة الياء دون النون فهنا يرجح الاول من الاحتمالين المذكورين فتأمل (قوله) لتضمن معنى الامهاء) هذا ناظر الى المعنى الثالث فيكون المعنى اذا خالوا منتهين الى شياطينهم (قوله) لانهم قصدوا بالاول دعوى

الآيات والنذر وانما فصلت الآية بلا يعلمون والتي قبلها بلا يشعرون لأنه كثر طباقاً لذكر السفسه ولان الوقوف على أمر الدين والتحيز بين الحق والباطل عما يفتقر الى نظر وفكر (قوله) والاتفاق وما فيه من الفتق والافساد فاما يدرك بادي نظن وتأمل فيما شاهد من أقوالهم وأفعالهم (قوله) واذ القوا الذين آمنوا قالوا أئمناً) بيان لمعاملتهم المؤمنين والكفار وما صدرت به القصة فساقه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس يتكرر يروي ان ابن أبي وأصحابه استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومهم انظروا كيف أريد هؤلاء السفسه عنكم فأخذ يبدى بكر رضى الله عنه فقال مرحباً بالصدق سيد بني تميم وشيخ الاسلام وثاني رسول الله في الغار البازل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذ يبدى عمر رضى الله عنه فقال مرحباً بسيد بنى عدى القاروق القوي في دينه البازل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذ يبدى على رضى الله عنه فقال مرحباً ببن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بني هاشم ما خلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت واللقاء المصادقة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته ومنه ألقيته اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث ياتي (واذا خالوا الى شياطينهم) من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه أو من خلاك ذم أي عدلك ومضى عنك ومنه القرون الخالية أو من خلوت به اذا سخرت منه وعدى بالي لتضمن معنى الانتهاء والمراد بشياطينهم الذين ما نالوا الشيطان في غردهم وهم المظهرون كفرهم وضافتهم اليهم للمشاركة في الكفر أو كبار المذاققين والقائلون صغارهم وجعل سيده نونه تارة أصلية على أنهم من شطن اذا بعدفانه بعيد عن الصلاح ويشهله قوطهم تشيطن وأخرى زائدة على أنهم من شاط اذا بطل ومن أسمائه الباطل (قالوا انامعكم) أي في الدين والاعتقاد خاطبوا المؤمنين بالجلية الفعلية والشياطين بالجلية الاسمية المؤكدة بان لانهم قصدوا بالاولى دعوى الاحداث الايمان وبالذانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه ولانه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق رغبة فيما خاطبوا به المؤمنين ولا توقع رواج دعاء السكالم في الايمان على المؤمنين من المهاجرين والانصار بخلاف ما قالوه مع الكفار (انما نحن

احداث الايمان) فيه بحث لانه ان أراد ان إيمانهم كان يوجد بعد ان لم يكن فاعتبار العدم السابق مما لا مستهزؤ فائدة فيه اذ كل ممكن فهو معدوم بالعدم السابق وان أراد انهم ادعوا حدوث إيمانهم بعد كفرهم فقوهم أئمناً لا يدل على ذلك وانما يدل على حدوثه بلا منى الاول ويمكن أن يقال ان قوهم أئمناً دال على حدوث الايمان لان وضع الفعل على الحدوث لكن قصد الحدوث بالمعنى الاول مما لا فائدة له لانه معلوم فيجب أن يكون مقصودهم المعنى الثاني أو يقال ان كفرهم السابق ثابت فيكون احداث الايمان إيجاده بعد الكفر فتأمل (قوله) ولانه لم يكن لهم باعث الخ) يعني ليس لهم في بواطنهم باعث على أن يخاطبوا المؤمنين فيما ادعوا فيه الموافقة معهم أن يوردوه بالاسمية الدالة على الدوام والثبات ولأن يؤكده بما يحققه بخلاف مخاطبتهم مع شياطينهم اذ طباعهم الرديئة متفرقة عن الايمان وان كان الاصل أن يخاطبوا المؤمنين بالجلية المؤكدة لانهم منكرون لإيمانهم وأن يخاطبوا شياطينهم بما لا تأكده فيهم اذ شياطينهم ليسوا منكرين موافقتهم هذا هو الظاهر ويمكن أن يقال عدم تأكيده بالجلية

الاولى من جلة نفاقهم بالمؤمنين ابرارهم ان ايمانهم ليس بما يدعى أن يشك فيه شك حتى يحتاج الى تأكيده وأما تأكيد الجلة الثانية فادفع مانوهم ان شياطينهم شكوا في ايمانهم لقولهم مع المؤمنين آمنا (قوله تأكيدهما قبله) يعنى ان عدم العطف امان لان هذه الجلة تأكيدهما سبق لان الاستهزاء بالاسلام والعياذ بالله نفي له ونفيه يدل على الاصرار على الكفر وألأنها بدل عن السابقة لان تحقير الاسلام تعظيم الكفر وهو مستلزم للموافقة مع الكفار فالجلة الثانية دالة على ما لا بأس الاولى وبلازمها فهى في حكم قولنا أعجبت الدار حسنها فان قيل بين تحقير الاسلام والثبات على الكفر ملازمة فالجاجة الى اعتبار تعظيم الكفر قلنا لان ملازمة التعظيم مع الموافقة أظهر وقال العلامة الفتازنى الظاهر أنه بمنزلة بدل الشكل وأرباب البيان لا يقولون بذلك في الجلة التى لا محل لها ويعنون بما لا محل له من الاعراب ما لا يكون خبراً أو صفة أو حالاً وان كان في موقع المفعول للقول أقول على ما ذكرنا اندفع ما ذكره فأتامل (قوله أو استئناف وكان الشياطين الخ) الظاهر أن الاستئناف أولى لكونه فائدته أكثر لاستعماله على السؤال والجواب الموجب لقوة وقوع الجواب في ذهن السامع مع أنه بدل على ما يدل عليه التأكيدهما كيد من تحقيق الجلة السابقة وكذا يدل على كون الجلة مقصودة بالذات كما يدل عليه اذا جعل بدلاً (قوله سمي جزء الاستهزاء الخ) فيه نظر فانه اذا كان الاستهزاء بمعنى جزء الاستهزاء كان معناه الله يجازى الاستهزاء الخ لا يكون للفظ بهم ارتباط بالفعل والاولى أن يقتصر بما قال أولاً من ان معنى يستهزى بهم يجازى بهم على استهزائهم (٨٧) حتى يكون المجموع بمعنى المجموع وعلى هذا يكون يستهزى بهم مجازاً مرسلًا وكذا على تقدير أن يكون بمعنى ازال الحقارة والهاوان لان كلا منهما مسبب عن الاستهزاء الحقيقي (قوله أو يعاملهم معاملة المستهزى) بأن يرهم شيئاً يميل طبعهم اليه وينفعهم في الظاهر وهو في المآل يوجب ضررهم ويؤذيهم (قوله أو يرجع وبال

مستهزؤون) تأكيدهما قبله لان المستهزى بالشئ المستخف به مصرى على خلافه أو يدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر أو استئناف فكأن الشياطين قالوا لهم ما قالوا انا معكم ان صح ذلك فما بالك توافقون المؤمنين وتدعون الايمان فاجابوا بذلك والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال هزئت واستهزأت بمعنى كأجبت واستعجبت وأصلها خفة من الهز وهو القتل السريع يقال هزأ فلان اذا مات على مكانه ونافته تهزأ به أى تسرع وتختلج (الله يستهزى بهم) يجازى بهم على استهزائهم سمي جزء الاستهزاء باسمه كما سمي جزء السبئية سميته اما لمقابلة اللفظ باللفظ أو لكونه مماثلة في القدر أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزى بهم وينزل بهم الحقارة والهاوان الذى هو لازم الاستهزاء والغرض منه أو يعاملهم معاملة المستهزى أى فى الدنيا فباجزاء أحكام المسلمين عليهم واستمر اجهم بالامهال وان زيادة في النعمة على التماذى في الطغيان وأما في الآخرة فيان ينقض لهم وهم في النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه فاذا صاروا اليه سعد عليهم الباب وذلك قوله تعالى اليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون وانما استؤنف به ولم يعطف ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يخرج المؤمنين الى ان يعارضوهم وان استهزاءهم لا يؤبه به في مقابلة ما يفعل

الاستهزاء عليهم) من الرجوع لامن الرجوع ويحتمل أن يكون مراده أن يكون مجموع جلة الله يستهزى بهم بمعنى الجلة المذكورة وأن يكون مراده ان معنى يستهزى يرجع وبال الاستهزاء بهم بمعنى عليهم فيكون الباء بمعنى على (قوله وانما استؤنف به ولم يعطف الخ) فيه نظر اذ هذا ليس ناشئاً من الاستئناف بل من تخصيص لفظ الله تعالى بالذكر وتصديره ولذا قال الشريف العلامة ثم ان هذا الاستئناف لم يصدر بذكر الله وحده الا فتاوي دين الاولى التنبيه على ان الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء البالغ الذى لا اعتداد به باستهزائهم صدورهم عن رضخ علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته والثانية الدلالة على أن الله تعالى يكفي مؤنة عباده المؤمنين وينقم لهم ولا يوجههم الى معارضة المنافقين تعظيماً لسانهم ولا يلزم الاعتراض على الكشف لانه قال هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه أن الله عز وجل هو الذى يستهزى بهم الاستهزاء البالغ ومعناه ان في هذا الكلام المستأنف هذه الفائدة ولم يدل كلامه على أن هذه الفائدة ترتب على الاستئناف دون العطف كدال عليه كلام المصنف والمفهوم من كلامه في غير ذلك الموضع ان تقديم اسم الله تعالى وبناء الخبر عليه يفيد الاختصاص لان الاستئناف مفيد ذلك ولذا قال في قوله تعالى والله يقدر الليل والنهار انه يفيد الاختصاص مع انه ليس فيه الاستئناف بل العطف وقد يقال يحتمل أن يذهب الوهم على تقدير العطف الى أن ههنا مقدر وهو المؤمنون تستهزى بهم ويكون والله يستهزى بهم معطوفاً عليه فلا يحصل الغرض المذكور وهو انه لم يخرج المؤمنين الى ان يعارضوهم



(قوله يحدث حالا غالا ويتجدد حيناً) قال الشريف العلامة لما كان المصارع دالا على الزمان المستقبل الذى تجدد شيئاً بعد شئ على الاستمرار ناسب أن يقصده اذ وقع موقع غيره ان معنى مصدره المفارق لذلك الزمان يحدث على منواله مستمرا استمرارا تجدد دالاً ثبوتياً كما في الجملة الاسمية (قوله و يدل عليه قراءة ابن كثير و يمدهم) لان الامداد اعطاء المدد والمجئ بمعنى المد في العمر (قوله ومصدق ذلك الخ) هذا من تمة كلام المعتزلة يعنى اضافة الطغيان اليهم للشعار بان اسناد المد الى الله تعالى ليس على الحقيقة اذ لو كان المد من فعل الله تعالى كما هو مذهب أهل السنة اسكان الطغيان ايضاً من فعل الله تعالى فيجب أن لا يضاف اليهم بل أطلق وطناً للمأسند المد في النفي الى الشياطين لم يصف النفي اليهم بل أطلق وهننا كلام وهوان اضافة الطغيان اليهم للابسة الحالية والمحلية والوصفية والموصوفية ولا يلزم من ذلك أن لا يكون فعل الله تعالى مثلاً اذ قيل يبايض زيد وتشكبه وطوله لا يدل ذلك على انها ليست فعل الله اذ هي بارادة الله تعالى مع صحة هذه الاضافة وأجاب عنه الشريف العلامة بان المراد ههنا ان في هذه الاضافة اشارة لطيفة الى أن الطغيان والتباعد في الضلالة من الافعال التي اكتسبوها باختيارهم استقلالاً والله تعالى يرى عنده فليس يتعلق به خلقا ولا ارادة حقّه أن يضاف اليهم للشعار (٨٨) بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه يفهم من

تعمادهم في الطغيان فلواضيف  
على ذلك القصد لعريت  
الاضافة عن القاعدة أقول  
يفهم من ظاهر كلام العلامة  
ان لافائدة في الاضافة على  
طريقة أهل السنة والحق  
أن يقال الاضافة للشعار  
بانهم كاسبون له أى يحصل  
لهم بكسبهم وان لم يكن  
بخلقهم أو يقال الاضافة  
للمبالغة في طغيانهم وفرط  
عتوهم (قوله خذفت اللام  
وعدى الفعل بنفسه) رده  
الشريف العلامة بانه  
خلاف الاصل فلا يصار

الله تعالى بهم ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم ايماناً بالاستهزاء يحدث حالا غالا ويتجدد حيناً بعد حين وهكذا كانت نكايات الله فيهم كما قال تعالى ولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين (و يمدهم في طغيانهم يعمهون) من مدا الحيش وأمه اذ اذاده وقواه ومنه مدت السراج والارض اذ استصلحتهما بالزيت والسماد لامن المد في العمر فانه يعدى باللام كماله و يدل عليه قراءة ابن كثير و يمدهم والمعتزلة لما عذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى أطافه التي بمنحها المؤمنين وخذنهم بسبب كفرهم واصرارهم وسندهم طرق التوفيق على أنفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم ريشاً وظلمة تزايدت قلوب المؤمنين انشراحاً ونورا وأمكن الشيطان من اغواهم فزادهم طغياناً اسند ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسمى مجازاً وأضاف الطغيان اليهم لثلاثتهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة ومصدق ذلك أنه لما أسند المد الى الشياطين أطلق النفي وقال واخوانهم يمدونهم في النفي أو أصله يمد بمعنى على لهم ويمد في أعمارهم كي يمتدوا و يطيعوا فزادوا الاطغيان وعتوهم خذفت اللام وعدى الفعل بنفسه كفى قوله تعالى واختار موسى قومه أو التقدير يمدهم استصلاحاً وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم والطغيان بالضم والكسر كقيمان واقبان تجاروا خذ في العتو والغلو في الكفر وأصله تجاوز الشئ عن مكانه قال تعالى انما ملأطيني الماء جملناكم والعمة في البصرة كالعمى في البصر وهو التحير في الامر يقال رجل عامه وعمه وأرض عمها

لا

اليه الابدليل (قوله وقيل التقدير يمدهم استصلاحاً الخ) يلزم من هذا خلاف

ما أراده الله تعالى وهذا يناصب مذهب المعتزلة دون أهل السنة اذ عندنا خلاف ما أراده الله تعالى محال وانما يلزم ذلك لأن مؤدى هذه العبارة أن الله تعالى يمدهم للاستصلاح أى ارادة الاستصلاح لأنه مفعول له ومثل هذا السؤال يرد على قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان خلق الجن والانس للعبادة خلقهما لارادة حصولها عنهما والجواب عن السؤال على قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما خلقت بعضها وهم السعداء الا لارادة العبادة من ذلك البعض وقديل غير ذلك في تفسير الآية ويمكن تطبيقه على مذهب أهل السنة فيجيب عما ردد على قول المصنف وهو قوله استصلاحاً لهم ان المراد من الاستصلاح طلب صلاح الحال عنهم والطلب غير الارادة على ما ذكر في الكلام حيث استدلو ا على تغيرهما بان المطلوب قد يكون غير مراد فان الله تعالى أمر أباهب مثلاً بالايان والأمر هو الطلب فيكون ايماناً مطلوباً وهو غير مراد والالوقع وشبهه ما إذا أمر السيد عبده بشئ وأراد خلافه منه ليؤديه ويضربه فان الشئ المأمور به مطلوب مع انه غير مراد وفيه نظر فاننا لنسل ان الطلب لنفسه حاصل في الصورة المذكورة وانما الحاصل مجرد التلقظ بصيغة الامر وأما الامر الحقيقي وهو طلب الشئ فليس حاصله والحق ان يقال ان المراد من الاستصلاح طلب الصلاح وليس المراد الطلب الحقيقي بل الطلب الظاهري الذي هو أمرهم بالأمورات الواردة في القرآن وههنا كلام سنورده ان شاء الله تعالى

(قوله اختاروها عليه الخ) استعمال الشراء في الاستبدال مجاز من بدل الظاهر لان الاشتراء استبدال محض وص واستعماله في استعمال الاخص في الاعم لكن صاحب الكشاف جعله استعارة حيث قال اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة لأن الاشتراء فيه اعطاء بدل وأخذ آخر انتهى وهذا التعليل يدل على ان الاستبدال جزء معنى الاشتراء لأن الاستبدال اعطاء بدل وأخذ آخر وإذا كان الاستبدال جزء معنى الاشتراء كان استعماله فيه مجازا من بدل لعللاقة السكية والجزئية اذا الاستعارة فرع التشبيه ولا يصح التشبيه بين معنى وبين ما يتضمن ذلك المعنى ويكون الجامع ذلك المعنى نفسه بل لا بد أن يكون الجامع غير الطرفين فتأمل الآن تكون الاستعارة بمعنى اللغوى (قوله ولذلك عدت الكلمتان) أى البيع والشراء من الاضداد ولا يخفى انه لم يلزم مجاز ككونهما من الاضداد بل يلزم منه أن يكون الشراء ابدال الثمن والبيع أخذ ولا يلزم أن يكون اسكل منهما معنيين أحدهما ضد الآخر فتأمل ويمكن أن يقال مراده انه لما كان كل من العوضين مبيعاً ومشتري فما كان مبيعاً فهو بعينه مشتري وبالعكس كانت الكلمتان من الاضداد أى يكون البيع تارة بمعنى الاخذ وتارة بمعنى الاعطاء وكذا الشراء وفيه ما فيه ثم لا أن تقول ان كان الاستبدال بمعنى اعطاء شئ وأخذ آخر فلا يكون الاشتراء بمعنى الاستبدال في الآية اذ ليس في اشتراء الضلالة بالهدى اعطاء شئ وأخذ آخر وان لم يكن بمعناه بل بمعنى ترك شئ وأخذ شئ آخر كان هذا مخالفاً لسلام الكشاف لانه يدل على ان الاستبدال فيه اعطاء شئ وأخذ شئ آخر اذ فهم من كلامه ان الاعطاء والأخذ معنى مشترك (٨٩) بين الاشتراء والاستبدال كما مر فتأمل

(قوله أخذت بالجمة الخ)

الجمة مجتمع شعر الرأس  
والرأس الزعر القليل  
الشعر والرددر أصل  
الاسنان والعمر عطف  
بيان للطويل والجيدر  
بالجيم والمثناة والذال  
المجمعة القصير وقوله كما  
اشترى المسلم اذ تنصرا  
أى اشترى المسلم بالاسلام  
النصرانية وهذا اشارة  
الى تنصر شخص بعدا

لامنارها قال \* أعمى الهدى بالجاهلن العمى \* (١٥) وأولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى اختاروها عليه واستبدلوا به وأصله بدل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فان كان أحد العوضين ناضجين من حيث انه لا يطلب بعينه أن يكون ثمنا وبذله اشتراء والافى العوضين تصوره بصورة الثمن فيبذله ومشتراً وأخذته بائع ولذلك عدت الكلمتان من الاضداد ثم استعبر للاعراض عما في يده محملا به غير سواء كان من المعاني أو الاعيان ومنه قول الشاعر

أخذت بالجمة رأساً أزعرا \* وبالتنايا الواضحات الردرا

و بالطويل العمر عمر اجذرا \* كما اشترى المسلم اذ تنصرا

ثم انفع فيه فاستعمل للرغبة عن الشئ طمعاً في غيره والمعنى انهم أخذوا بالهدى الذى جعله الله لهم بالقطرة التى فطر الناس عليها محصلين الضلالة التى ذهبوا اليها واختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى (فما بحث تجارهم) ترشيع للمجاز لما استعمل الاشتراء في معامتهم أتبعه ما يشاءه تمثيلاً لخسارتهم ونحوه

(١٢) - (بيضاوى) - (اول)

اسلامه وهو مشهور في العرب (قوله ثم انفع فيه الخ) أراد ان هذه

أعم مما قبله فان الاول هو أن يترك شئاً يحصل في يده ويحصل غيره فيكون مستلزماً لتحصيل وترك الحاصل وهذا المعنى لا يدل على ذلك اذ لا يعتبر فيه التحصيل بل بمجرد الطمع (قوله ترشيع للمجاز) الترشيح ذكر شئ بلائم المستعارة منه فان الربح وكذا التجارة بلائم المستعارة منه الذى هو معنى الشراء الحقيقي وأصل معنى الترشيح تربية الام ولدها يجعل للابن فيه شئاً بعد شئ الى أن يقوى على المص ولما كان في ذكر كرم بلائم المستعارة منه تقوى للاستعارة وتربية لها سمى ترشيعاً واعا كانت فيه التربية المذكورة لانها مبنية على المبالغة في التشبيه واتصال المشبه بالمشبه به فذكر ما يلائم المشبه به يؤكد هذا الاتصال كان فيه اشارة الى اتحاد المشبه والمشبه به لوجود خاصية المشبه به في المشبه واعلم انهم قد اختلفوا في ان الترشيح من المجاز اللغوى فيكون مستعملاً في غير معناه الحقيقي أو يكون مستعملاً فيه واعا لمجاز في اثباته للمستعارة فالرجح الذى هو حصول الزيادة للتجارة هل هو مستعمل ههنا في معناه الحقيقي حتى يكون التجوز في اسناده وتعليقه بالمستعارة أو يكون غير مستعمل فيه فيكون مجازاً لغوياً فيذهب البعض الى انه من المجاز اللغوى وهو الظاهر من كلام الكشاف ههنا فانه قال ذكر الربح والتجارة من الصنعة البديعة التى تبلغ المجاز النزوة العليا وهوان تساق كلمة مساق المجاز ثم تقفى باشكال لها واخوات اذا لا حلق لم يركلام أحسن ديباجة منه فان اشكال المجاز اللغوى يناسب ان تكون مجازات لغوية قال صاحب الكشاف اعلم ان التعقيب باللائم فيكون تبعاً للاستعارة الاصل لا وجه له غيره كفى \* رأيت أسداً واني البران عظيم البدين لا يقصد بذلك الا زيادة تصوير الشجاع وانه أسد كامل ولا يذهب فيه الى شئ كالمهران وشئ كاللبدة ومنه له لبد اظفاره

لم تقم وقد يكون مستعملا مع الملازمة كفاي قوله ولما رأيت النسر عز ابن دأية وعشش في وكر به جاش له صدرى فان طرفى الرأس يشبهان بالوكرين للنسر وقيل هما الرأس والمحبة وكفاي الآية التي نحن فيها أقول فيه نظر فان وافى البرائن عظم البديتين لابد ان تكون مستعملة في معنى ولا يخفى ان استعمالها في المعاني الاصلية لا وجه له فيقرب ان يكون المراد غير المعنى الموضوع له وهو لو فرض انه ما ذكر من تأكيده كذل الشجاعة يكون مجازا مستعملا مع الملازمة كفاي الآية التي نحن بصدد هاغاية الامران يكون مجازا مرسل بالمتناسبة كما لا يخفى ولعل هذا قال السكاكي ان المراد بالاظفار في قوله أنشبت النملة اظفارها شئ تخيل شبه بالاظفار وكذا في سائر نظائره ويمكن الجواب بان مراده ان وافى البرائن ليس مجازا مستعملا بمعنى آخر غير ما تقدم فان الأسد بمعنى الشجاع ووافى البرائن أيضا بمعناه فهو تأكيده بخلاف الراجح فانه ليس بمعنى الاستبدال الذي استعماله الاشتراء فيه ثم ان الفاضل التفتازاني قال في شرح التلخيص وما يدل على ان الترشيع ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا انه يجوز ان يكون الحبل استعارة لعهد والاعتصام للوثوق بالعهد أو هو ترشيح لاستعارة الحبل لما يناسبه وقال الشريف العلامة في حاشية الشرح في هذا الكلام ايماء الى رد صاحب الكشف حيث جوز في الترشيح كونه حقيقة ومجازا كفاي قرينة الاستعارة بالكناية وله ان يقول عبارة الكشف بان المراد هو ترشيح فقط فان الأول مع كونه ترشيحا في الجملة استعارة وان كانت تابعة أيضا لاستعارة الحبل للعهد وقال في شرح المفتاح واعلم ان ترشيح الاستعارة باق على حقيقته فلا يعتبر فيه تشبيه ولا استعارة ولذلك قال صاحب الكشف في قوله واعتصموا بحبل الله انه يجوز ان يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد أو ترشيحا لاستعارة الحبل لما يناسبه فوقع الترشيح قسما للاستعارة أقول لا يخفى مخالفة كلامه في الحاشية والشرح فان الاحتمال الذي أبداه في الحاشية واراد على نفسه واعلم ان ما ذكره المحققان المذكوران دال على ان الترشيح لابد ان يكون حقيقة ولا يكون (٩٠) مجازا لكن الاستدلال بعبارة الكشف لا يساعدهم فان عبارة الكشف

اذا أجزى على ظاهره يفهم منه ان الترشيح في الآية المذكورة باق على حقيقته ولا يفيد ان كل ترشيح كذلك وقد يقال

ولما رأيت النسر عز ابن دأية \* وعشش في وكر به جاش له صدرى

والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح الفضل على رأس المال ولذلك سمي شفا واسناده الى التجارة وهو لا ريباها على الاتساع لتلبيها بالمفاعل ولما شبهت اياها من حيث انها سبب الربح والخسران (وما كانوا يهتدين) اطرق التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال والربح وهو لا قد أضاعوا

الطلبتين

انه يمكن ان تؤول عبارة الكشف بان يقال ان أو بمعنى الواو فقد أثبتنا الكوفيون والاختفش

والجرى وعلى هذا فلا استدلال على ان الترشيح حقيقة لاستعارة وأولى من ذلك ان معنى كلامه ان المقصود الاصلى من الاعتصام الوثوق بالعهد نفسه من غير اعتبار كونه ترشيحا لاستعارة الحبل للعهد وان يكون المقصود الاصلى منه الترشيح ثم انه كيف يكون الاعتصام بالمعنى الحقيقي ولا يتصور معناه ههنا وكذا الراجح الحقيقي والتجارة الحقيقية في الآية المذكورة فلا بد ان يكون بالمعنى المجازى وكذا في جميع الصور وهو المفهوم من عبارة الكشف على ما بينا (قوله ولما رأيت النسر عز ابن دأية) قول الشريف العلامة استعار لفظ النسر للشيب ولفظ ابن دأية وهو الغراب للشعر الاسود وشرح الاستعارتين بذكر التعشيش وهو اخذ العش وذكر الوكر وهو موضع الطائر الذي يأخذه للتفرج قال العلامة واعلم ان الترشيح قد يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة لا يقصده الا تقويتها كقولك رأيت أسدا ووافى البرائن كالك لا تريد به الا زيادة تصور الشجاع وانه أسد كامل من غير ان تذهب للفظ البرائن الى معنى آخر وقد يكون مستعارا من ملامح المستعار منه لملامح المستعار له كما في البيت فانه استعير فيه لفظ الوكر من معناه للرأس أقول قد حققنا ان وافى البرائن مجاز بمعنى الشجاع وانه مراد صاحب الكشف فلا تغفل (قوله ولذلك سمي شفا) بكسر الشين وبالفاء المشددة فان الشف هو الزيادة على الشيء يقال أشف بعض ولده على بعض اذا فضله عليه (قوله واسناده الى التجارة) وهو لا ريباها على الاتساع (الح) المراد بالتلبس كون التجارة فعلا للتاجر وأثره وتحقق هذا الاسناد على ما ذكره صاحب القوائد الغائية أن لكل مركب هيئة موضوعة فان قام زيد مثلا له هيئة تركيبة موضوعة لمعنى هو نسبة مصدر الفعل الى ما هو فاعل له فاذا أريد به مناسبة ذلك المصدر الى ما يماثي بذلك الفاعل كان مجازا فمعنى قولنا ربح التاجر ان التاجر فاعل الربح ومعنى قولنا ربح التجارة ان التجارة سبب الربح والاول حقيقة والثاني مجاز وقد صرح بان هذا المجاز مجاز لغة وقد قيل انه مجاز عقلي اذ ثبت المتكلم كما غير ما عنده ليهف ما عنده ويتمتعن الكذب بالقرينة أقول هو ضعيف اذ الهيئة التركيبية ليست لفظا حتى يكون استعمالها في غير ما وضعت له مجاز لغة وانما المسموع هو

الألفاظ المفردة وأما الهيئة التركيبية فأمم معقول إلا أن يتوسع فيقال المجاز اللغوي أعم مما هو واقع في اللفظ المسموع بالذات أو في شئ قائم باللفظ يجعله في حكم المسموع ثم عمنه لوجه لاثبات التسكيم حكما غير ماعنده اذ لا يقدر ان تسكيم على الحكم على خلاف ماعنده الا ان يقال المراد الانبئات بحسب الظاهر (قوله الطلبيين) بكسر اللام والطلبية بمعنى المطلوب (قوله بطل استعدادهم) فان قلت الاستعداد الاصلى باق لا يزول بالضلالات والاعتقادات الباطلة غاية الامر ان هذه الأمور مانعة للوصول الى المطلوب قات مراده من الاستعداد الاستعداد القريب ولا يخفى انه غير باق لان الضلالة بعد ما ثبتت في النفس احتاج ان لها الوأمكن ان يزيد كافة ومشقة بعد اذ التها لتبقى النفس على حالتها الاصلية في اذعان الحق غالبا (قوله ولا يضرب الاما فيه غرابة ولذلك خوف على من التغيير) كذا في الكشف ويشهر بان عدم التغيير لاجل الغرابة ولا يخفى ان كل تغيير لا ينافي الغرابة فان من الامثال السائرة الصيغ ضيعت الابن بكسر تاء الخطباء ولو بدل الكسر بالفتح لم تزل الغرابة والاوجه ما قاله العلامة التقطازاني ان عدم التغيير لاجل ان المثل استعارة والاستعارة لفظ المشبه به المستعمل في المشبه فيجب حفظ اللفظ الواقع في المورد والام يمكن اللفظ لفظ المشبه به فلم يكن استعارة (قوله والذي بمعنى الذين الخ) قيل عليه انه يجب جمع ضمير استوفد كافي قوله كالذي خاضوا وأجيب بان توحيدهم نظرا الى ظاهر اللفظ وأورد على هذا الجواب انه يوجب جواز مررت بالرجال القائم بتوحيد الضمير نظرا الى صورة اللام المفردة وأجيب بان هذا هو القياس لكن لما كان اللام في صورة لام التعريف حتى ذهب المازني الى انه لام التعريف لم يعتبر صورته وجعل صلته تابعة للموصوف به في الجمع هذا هو المفهوم من كلام (٩١) العلامة التقطازاني أقول يمكن الفرق بانهم لا يذكروا في مثل الذي استوفدنا موصوف

بمجموع لفظا ومعنى فجاز اعتبار حكم الذي هو المفرد ورجع الضمير المفرد اليه واما في نحو مررت بالرجال انقائم فلم يجز ذلك لوجود الموصوف المجموع لفظا ومعنى فغلب حكم الموصوف

الطلبيين لان رأس ما لهم كان الفطرة السليمة والعقل الصرف فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم واختل عقلمهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به الى درك الحق ونيل الكمال فبقوا خاسرين آيسين من الرج فاقدين لالصل (مثلهم كمثل الذي استوفدنا) لما جاء بحقيقة حالهم عقبا يضرب المثل ز يادة في التوضيح والتقرير فانه واقع في القلب واقع للخصم الألد لانه يربك التخيل محققا والمحقق محسوسا ولا مراما كثراته في كسبه الامثال وفشت في كلام الانبياء والحكماء والمثل في الاصل بمعنى النظير يقال مثل ومثل كسبه وشبهه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضرب به بمورده ولا يضرب الاما فيه غرابة ولذلك خوف على من التغيير ثم استعير لكل حال أو قصة أو وصف لها شأن وفيها غرابة مثل قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون وقوله تعالى ولله المثل الاعلى والمعنى حالهم الحميمة الشأن كحال من استوفدنا والذى بمعنى الذين كمالى قوله تعالى وخضتم

لانه المقصود وجعل الموصول صلة الى وصفه بالاشتق كما صرح به المصنف وغيره واعلم ان عبارة الكشف ههنا هكذا فان قلت كيف مثلت الجماعة بالواحد قلت وضع الذى موضع الذين كقوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا والذي سوغ وضع الذى موضع الذين ولم يجوز وضع القائم موضع القائمين امران أحدهما ان الذى لكونه صلة الى وصف كل معرفة بجملة وتكسر وقوعه في الكلام ولكونه مستظلا بصلته حقيق بالتخفيف ولذلك نهكه فحذفوا به ثم كسره ثم اقتصر وعالى اللام وحده في أسماء الفاعلين والمفعولين والثاني ان جمعه ليس بمنزلة من جمع بالواو والنون انما ذلك علامة زيادة الدلالة أقول ليس في كلامه تصريح بان أصل الذى الذين بحذف نونه وقوله لكونه مستظلا بصلته حقيق بالتخفيف يمكن ان يكون معناه ان الذى لكونه مستظلا لا يستحق التخفيف ولذا بولغ في الحذف فيه فعلم ان المذهب في الموصول التخفيف فلذا جعل الذى مقام الذين لان في هذا الجمل تخفيفا لكن العلامة التقطازاني حمل عبارة الكشف على ان الذى بمعنى الذين بطريق الحذف والتخفيف ثم قال صاحب الكشف أو قصد جنس المستوفدين أو أربط الجميع أو الفوج الذى استوفدنا واعترض العلامة التقطازاني عليه بانه اذا كان الموصوف مثل الجمع والفوج فجعل الذى تخفيف الذين مما لا يقدوله عاقل لما فيه أولا من تسكيف في جمع الذين وآخر في افراد الضمير من غير حاجة أصلا أقول لا يفهم من عبارة الكشف ان التسكيف المذكور لازم مع تقدير الجمع والفوج بل حصل كلامه الجواب عن السؤال بوجوده ثلاثة الأول جعل الذى بمعنى الذين الثاني قصده جنس المستوفدين الثالث تقدير الجمع والفوج ولا يخفى انه لا يلزم منه تسكيف جعل الذى بمعنى الذين على تقدير الجمع والفوج ادعى كل تقدير يندفع السؤال المذكور وهو تمثيل الجماعة بالواحد فليتأمل نعم لو قال ان أصل الذى الذين فيلزم ما ذكر من الاعتراض لكن لم يقل صاحب الكشف ذلك بل غاية الامر ان أحد الاجوبة



عن السؤال الذي ذكره ان الذي في هذا التركيب معنى الذين ولعل غرضه انه كذلك على تقدير عدم اعتبار الفوج والجمع لأن الذي مطلقا كذلك (قوله وهو وصلة الى وصف المعرفة الخ) قال الشر يف العلامة المتبادر من قول صاحب الكشف ان الذي يكونه وصلة الخ أنه بكامله اسم موضوع يتوصل به الى وصف المعارف بالجلل كاذبه اليه كثير من المحققين وظاهر ما ذكره في الفصل بل صريحه يدل على ان اللام في الذي حرف التعريف وان هذه اللام هي بعينها التي تعد في الموصولات الانا حينئذ اسم للاحرف لكونها بمنزلة التي لكونها تخفيفا له وجهور النجاة على ان اللام التي تعد من الموصولات ليس منقوصة من الذي بل هي اسم برأسها الانا لما أشبهت حرف التعريف في الصورة لزم ان يكون مدخولها اسما مسحوكا من الجملة الفعلية وهي اسم في صورة الحرف وصلتها فعل في صورة الاسم فلذلك كان اعرابها ظاهرا في صلتها بالمقدرا في محلها واعترض صاحب الخواشي على ما نقل عن الفصل بان المعنى الذي وضع له ذلك اللام في حال الاسمية والحرفية ان كان واحدا كان مستقلا بالمفهومية وغير مستقل بها هذا خلف وان كان متعددا كانت اللام المذكورة مشتركة وحيدتا لا يستقيم قوله هذه اللام بعينها اللام التي تعد في الموصولات كما لا يستقيم ان يقال مثلا ان من الابتدائية هي بعينها من البيانية وأجاب عنه بأنه يمكن التفصي عنه بان اللام الداخل على الذي لام التعريف وله معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية واذا حذف الذي واكتفى عنه باللام ضمنت اللام معناه فقد انضم الى اللام معنى الذي وصار المجموع معنى مستقلا بالمفهومية (٩٢)

كالذي خاضوا ان جعل مرجع الضمير في بنورهم وانما جاز ذلك ولم يحزم وضع القائم موضع القائم لانه غير مقصود بالوصف بل الجملة التي هي صلتها وهو وصلة الى وصف المعرفة بهالانه ليس باسم تام بل هو كالجزء منه فحقه ان لا يجمع كالأجمع أحوالها يستوى فيه الواحد والجمع وليس الذين جمعه المصحح بل ذو زيادة بدت لزيادة المعنى ولذلك جاء بالياء أبدأ على اللغة الفصيحة التي عليها التنزيل ولكونه مستقلا بصلته استحق التخفيف ولذلك بولغ فيه حذف ياؤه ثم كسرتها ثم اقتصر على اللام في أسماء الفاعلين والمفعولين وأوقصده جنس المستوفين أو الفوج الذي استوفد والاستيفاد طلب الوقود والسعي في تحصيله وهو سطوع النار وارتفاع طهبوا واشتقاق النار من نار بنور نور اذا نفر لأن فيها حركة واضطرابا (فلما أضأت ماحوله) أي النار ماحول المستوفد ان جعلتها متعديا والا يمكن ان تكون مسندة الى ما والتأنيث لان ماحوله أشياء وما كان أوالى ضمير النار وما موصولة في معنى الامكنة نصب على الظرف أو من بدو حوله ظرف أو أليف الحول للدوران وقيل للام حول لانه يدور (ذهب الله بنورهم) جواب لما والضمير للذي وجعه للحمل على المعنى وعلى هذا

الاصل صار بحذف اسم متصل به اسما وصار مشتملا على معنى الاسم مستقلا بالمفهومية وليس له نظير في كلامهم فالتنقص عما اعترض به صاحب الخواشي ان يقال ان معنى قول العلامة الانا حينئذ اسم للاحرف لكونها بمنزلة الذي الخ انه حرف في حكم الاسم

لكونها قائمة مقام الذي لكونها تخفيفا له واعلم ان الكلام في جعل الذي بمعنى الذين وتطويل الكلام فيه زائد على ما هو المقصود بالذات فان الغرض الاصل من الآية تشبيه قصة المنافقين بقصة المستوفد لتشبيه المنافقين بالمستوفد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد نص عليه في الكشف فعبارة كالصريح في انه لا يحتاج الى ان يجعل الذي بمعنى الذين بمعنى الجمع اذ التشبيه بين القصتين لا بين الجماعة والواحد ولان يجعل بمعنى الجنس ولا يحتاج ايضا الى تقدير الجمع والفوج لانه قال بعد تجويز الوجوه المذكورة على ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوفد حتى يلزم تشبيه الجمع بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة المستوفد ونحوه مثل الذين حلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الجار يحمل أسفارا وقوله تعالى ينظرون اليك نظر الغشى عليه من الموت والمصنف ترك هذا التنبيه وتكلم بما يفيد بحسب الظاهر وجوب اعتبار أحد الأمور الثلاثة المذكورة فيحتاج في اصلاح كلامه الى التكاف (قوله وهو سطوع النار وارتفاع طهبوا) يريد عليه انه اذا كان هذا معنى الوقود كان معنى مجرد لفظ استوفد طلب سطوع النار وارتفاع طهبوا فلا حاجة الى ذكر لفظ النار بعده وهذا لا يرد على عبارة الكشف فانه قال وقود النار سطوعها وارتفاع طهبوا ويفهم منه ان معنى الوقود ليس اشتعال النار بل مجرد الاشتعال فلا يلزم التكرار فتأمل (قوله أوالى ضمير النار وما موصولة في معنى الامكنة الخ) فان قلت ما الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول فان الفعل على الوجه الاول مسند الى ضمير النار وما حوله عبارة عن الامكنة أيضا قلت الفرق بان ماحوله على الاول مفعول به وفي هذا الوجه مفعول فيه وتوضيح المعنى على الاول فلما أضأت النار الاما كن وألأشياء التي حول المستوفد

أى جعلتها مضئة وعلى هذا الوجه الآخر معناه فلما أضاءت النار في أمكنة حول المستوقد صارت مضئة هذا إذا كان الفعل لازما وان كان متعديا كان مفعوله محذوفاً ويكون المعنى فلما أضاءت النار أشياء فيما حول المستوقد ويرد على الاول من هذين الوجهين ان النار لا توجد فيما حول المستوقد فليس تشرق فيه وأجاب عنه صاحب الكشف بأنه جعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها اسناد الفعل الى السبب وفيه انه لاجابة الى هذا التكلف لان النار موجودة فيما حوله لان ما حوله ما هو محيط به والنار توجد فيه لان وجود شئ في آخر لا يلزم ان يكون في جميع أجزائه كما ان كون الماء في الكوز لا يستلزم ان يكون في جميع أجزائه بل في بعضه ويرد على الظرفية انه لا بد من اظهار في لانهم انما يجوز واحد فها من لفظ مكان جلاله على الظرف المسكنة المهمة لكثرة استعماله ولا كثرة في الموصول المعبر به عن المكان بل هو قليل جدا هكذا قاله العلامة الفتاوى اقول في قلة ما حول بمعنى المكان خفاء تأمل (قوله لانه المراد من ايقادها) فان قلت قد يكون المراد من ايقاد نار امراً آخر غير النور قلت المقصود بحسب الغالب والمقصود الأعظم من ايقاد النار في الظلمة النور وهذا هو المراد ههنا بقراءة قوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون ويحتمل ان يكون ذكر ذهاب النور ليستدل منه على ذهاب النار أو لانه أنسب بقوله تعالى وتركهم في ظلمات ويحتمل أيضاً ان يراد بالنور النار مجازاً لكن الوجه الاول هو ما ذكر في الكتاب (قوله أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان) التمثيل قوله مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فان القصد من التمثيل وهو حال المنافقين مذكور في البديل اذ المقصود ذهاب نورهم ووقوعهم في الظلمات وانما قال على سبيل البيان اشارة الى ان المبدل منه ليس في حكم المطروح بل هو معتبر أيضاً فان ماصرح به في التمثيل بيان حال المشبه به وهذا بيان حال المشبه (قوله والجواب محذوف) وهو قوله انطفأت ناره يدل عليه قوله ذهاب الله بنورهم وتركهم في ظلمات وأشار المصنف الى تقدير ما ذكر بقوله ما باهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره انطفأت ناره واختلّفوا في ان جعلها جواباً أولى أو جعلها استئنافاً فبعضهم رجح (٩٣) الاول لعدم التقدير الذي هو خلاف الاصل ولان جعله تمة الاول

انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم لانه المراد من ايقادها واستئنافاً عجيب به اعتراض سائل بقوله ما باهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان والضمير على الوجهين للمنافقين والجواب محذوف كافي قوله تعالى فلما ذهبوا به للابحار وأمن الاتباس واسناد الذهاب الى الله تعالى امالان الكل بفعله أولان الاطفاء حصل بسبب خفي أو امر سماوي كريح أو مطر أو لعلة ما بغاة

تبيين حالهم قد علم فيما سبق فلامعنى السؤال عن وجه التشبيه ورجح بعضهم الاستئناف لما في جملة جوابا من عدم تطابق الضميرين لكونه مفردا في الاول وجعاً في الثاني وفيه مانع معنوي أيضاً وهوانه لم يفعل ما يستحق اذهاب نور به بخلاف المنافق فجعله جواباً يحتاج الى تأويل أقول الظاهر من سوق العبارة جعله جواباً وجعله استئنافاً لا يتخلو من نوع خفاء ولذا قدم صاحب الكشف جعله جواباً على جعله استئنافاً وتابعه المصنف فان قلت فما معنى قول صاحب الكشف ان الخذف أولى من الاثبات لما فيه من الوجازة مع الاعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد بما هو أبلغ من اللفظ في اداء المعنى قلت معناه انه اذا لم يجعل ذهاب الله جواباً بل يعتبر جواباً آخر فالأولى حذفه للابحار والاشارة الى أن الجواب بما لا يحيط به الوصف وليس مراده أن جعله استئنافاً أولى من جعله جواباً فان قلت اذا قدر الجواب وهو انطفأت ناره علم منه ذهاب النور فقاوجه السؤال المقدر والجواب عنه بقوله ذهاب الله بنورهم قلت لا يلزم من مجرد انطفاء النار ذهاب الله بنورهم وانما يعلم ذهاب نور النار ولا يعلم ذهاب الله بنورهم مطلقاً والوجه ان يقال الجواب المقدر بيان حال المستوقد وقوله تعالى ذهاب الله بنورهم حال المنافقين (قوله أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان) فان ما قصد من التمثيل وهو حال المنافقين مذكور في البديل اذ المقصود ذهاب نورهم ووقوعهم في الظلمات وانما قال على سبيل البيان اشارة الى أنه ليس التمثيل في حكم المطروح بل هو معتبر أيضاً فان ماصرح به في التمثيل بيان حال المشبه به وهذا بيان حال المشبه وقوله أولان الاطفاء حصل بسبب خفي فيه ان الله تعالى لا يخفى عليه شئ وان خفي على غيره فالمناسب ان يستدل الفعل الى سببه الحقيقي الخفي حتى يعلم ثم ان مجرد كون السبب خفياً لا يصحح نسبة الفعل الى الله تعالى فان قيل نسب اليه باعتبار ان السبب منه تعالى فهو يرجع الى الوجه السابق ولعله لم يذكر صاحب الكشف هذا الوجه لذلك ويمكن ان يقال ان مراده ان هذا التركيب وقع على عادة البلغاء من اسناد فعل يخفى فاعله الى الله تعالى (قوله أو للبيان) لان الاسناد الى الفاعل القوي مشعر بقوة الفعل الصادر فكيف اذا أسند الى الفاعل الذي هو أقوى من كل شئ بل لا قوة الا بالله العلي العظيم

يوجب مطابقتها للتمثيل الثاني ولا اشتغال على المبالغة ولان الجمل على الاستئناف ضعيف لان السبب في

(قوله ولذلك) أي ولاجل حصول المبالغة على الفعل الباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستمعجاب والذات قبل زيد معناه اني اذهبت زيدا وكنت معه في الذهاب (قوله اختمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة) فان الضوء يستعمل لما يحصل من ذات الشيء كما للشمس ويخص النور بما يكون من غيره كالمقمر فان نوره مكتسب من الشمس ولا يخفى ان ما حصل لذات الشيء أقوى مما حصل في الغير بسببه كافي المثال المذكور (قوله الظلمة التي هي عدم النور) التصريح بان الظلمة أمر عديم ليس بوجودي ردا لبعض المتكلمين الذي ذهب الى انها كيفية وجودية مانعة من الابصار (قوله وجهها ونسكها) اما الجمع فهو للإشارة الى كثرة الظلمة حقيقة أو توسعا بالإشارة الى ان الظلمة التي هم فيها ظلمة قوية كانتها جمع من الظلمة كما ذكره المصنف واما التنكير فانه يفيد التعظيم (قوله فضمن معنى صبر) فغنى الكلام تركهم مصيرا باهم في ظلمات وانما لم يجعل مجازا بمعنى صبر لبعده المناسبة بينهما وألان (٩٤) الاضمار خير من المجاز (قوله فتر كته جزر السباع بنشئه) الجزر جمع الجزيرة وهي

ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستمعجاب والاستمسك يقال ذهب السلطان بماله اذا أخذه وما أخذه الله وأمسكه فلا مرسل له ولذلك عدل عن الضوء لئلا هو مقتضى اللفظ الى النور فانه لو قيل ذهب الله بضوئهم احتمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم رأسا ألا ترى كيف قرر ذلك وأكده بقوله (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) قد ذكر الظلمة التي هي عدم النور وانطاماسه بالسكاية وجمعها ونسكها ووصفها بانها ظلمة خاصة لا يترأى فيها شبحان وترك في لاصل بمعنى طرح وخلى وله مفعول واحد فضمن معنى صبر فجري مجرى أفعال القلوب كقوله تعالى وتركهم في ظلمات وقول الشاعر  
فتر كته جزر السباع بنشئه \* يقضمن حسن بنائه والمعصم

والظلمة مأخوذة من قولهم ما ظلم لك ان تفعل كذا أي ما منعك لانها تسد البصر وتغنى الرؤية وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم وظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدي وظلمة شديدة كانتها ظلمة متراكمة ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح المتروك فكان الفعل غير متعد والآية مثل ضرب به الله لمن آتاه ضرر بامن الهدى فاضاعه ولم يتوصل به الى نيم الابد فبقي متحيرا متحسرا انقر يرا وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى ويدخل تحت عموم هؤلاء المنافقون فانهم أضاعوا ما نطق به ألسنتهم من الحق باستبطان الكفر واطهاره بين خالوا الى شياطينهم ومن آثار الضلالة على الهدى المجهول بالقطرة وأرتد عن دينه بعدما آمن ومن صح له أحوال الارادة قادحى أحوال المحبة فاذهب الله عنه ما أشرق عليه من أنوار الارادة أو مثل لأيمانهم من حيث انه يعود عليهم بحقق الدماء وسلامة الاموال والاولاد ومشاركة المسلمين في الغنائم والاحكام بالنار الموقدة لا يرتضاء ولذهب أثره وانطاماس نوره باهلا بهم وافضاع حالهم باطفاء الله تعالى اياها واذهاب نورها (ص بك عمى) لماسدوا سماعهم عن الاصاغة الى الحق وأبوا ان يعطوا به

الشيء التي أعدت للذبح والنوش التناول (قوله لانها تسد البصر وتغنى الرؤية) فان قلت اذا كان الظلمة أمرا عديما كيف يسد الابصار ويغنى الرؤية قلت هذا على طريقة أهل العرف واللغة فانهم يجعلون عدم الشرط مانعا من وجود الشروط واما أرباب العلوم العقلية فلم يجابوه مانعا حقيقيا بناء على ما ذكرنا غاية الأمر انهم يقولون عند عدم الضوء لا تتحقق الرؤية فيمكن اطلاق المانع عليها مجازا (قوله ظلمة الكفر وظلمة النفاق) الظلمة لما كانت مانعة من الابصار والوصول الى المقصد وتحصيل الغرض

وهما امانان من الوصول الى المقصد الأصلي شهما واستعير اسمها لهما (قوله يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم الخ) أرد ان تخصيص المؤمنين بان نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم مشعر بان الكافرين في الظلمة ولا يخفى ان ثبوت الظلمات لازم اذا كان الضمير للمنافقين واما اذا كان الضمير للمستور فلا حاجة الى اعتبار كثرة الظلمة لكن اعتبارها بوجوب قوة التشبيه (قوله ومفعوله من قبيل المطروح المتروك) لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون مفعوله أمرا عاما مقدرا معناه لا يبصرون شيئا والجواب ان المبالغة في هذا أقوى فكان فيه اشعار بأن ليس لهم الابصار وحاسة البصر وهذا يستلزم ان لا يبصروا شيئا بخلاف العكس اذ عدم ابصار الشيء لا يستلزم نفي حس البصر (قوله مثل ضرب به الله) أي حال ذكره الله الخ (قوله ومن صح له أحوال الارادة قادحى أحوال المحبة) الارادة الاقبال بالسكينة على الحق والاعراض عن الخلق وهي ابتداء المحبة ولذا قال صاحب المصطلحات الارادة جرة من نار المحبة في القلب مقتضية لاجابة دواعي الحقيقة وقال صاحب

الفتوحات هي مقام لا يبق لصاحبه ارادة مع محبو به ولا غرض ثم قال واختلف الناس في حد الحب فما رأيت أحدا حده بالحب  
الحقيق بل لا يتصور ذلك فاحده من حده الابتائجه وآثاره ولوازمه وقد سئل بعض المحبين عن المحبة فقال الغيرة من صفات  
المحبة والغيرة تأتي الاستر فلا يجد (قوله بحيث يمكن جل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير الخ) فانه لولا  
ذكر السلاح والمقذف لا يمكن جل الاسد على معناه الاصلى لكن الآية لم يطو فيها ذكر المستعار له أى المشبه فان التقدير هم  
صم أى هم كهم فيكون تشبيها بلفظ بخذف المشبه واداة التشبيه قال الشريف العلامة اعترض بأنه اذا حذفت القرينة لم  
يصالح اللفظ للمعنى المجازى وأجيب بأنه صالح له في نفسه مع قطع النظر عن عدمها وردبان صلاحية المعنيين ثابتة له في نفسه أيضا  
مع وجودها اذا قطع النظر عنه فالاعنى لا يشترط عدمها في هذه الصلاحية ثم الظاهر ان خلو الكلام المشتمل على ذكر اللفظ  
المستعار له عن ذكر المستعار مصحح اصلوح المستعار ان يراد منه المعنى المجازى اذ لو اشتمل على ذكره أيضا لتعين المعنى الحقيقي  
فلا يكون صالحا للمعنى المجازى وان عدم قرينة المجاز مصحح لان يراد به معناه الاصلى اذ مع وجودها يتعين المعنى المجازى فلا يكون  
صالحا للمعنى الحقيقي فالتأويل كور شرط اصلوح ارادة المعنى المنقول اليه وعدم القرينة شرط اصلوح ارادة المعنى المنقول عنه  
فيكون المجموع متعلقا بصلاحية المعنيين على التوزيع قال صاحب الحواشي فيه بحث اذ عدم قرينة المجاز موجب لارادة معناه  
الاصلى لامصحح لارادتها أقول قوله عدم قرينة المجاز موجب لارادة معناه الاصلى ممنوع لم لا يجوز ان يقول القائل رأيت أسدا  
ويراد به الرجل الشجاع غاية الامر ان لا يكون هناك قرينة دالة (٩٥) على المعنى المجازى فان قلت المجاز لا بد

استنهم و يتصوروا الآيات بإصا رهم جعلوا كأنما لبثت مشاعرهم وانتفت قواهم كقوله  
صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به \* وان ذكرت بسوء عندهم اذنوا  
وكقوله أصم عن الشيء الذي لا أريده \* وأسمع خالق الله حسين أريد  
و اطلاقا عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة اذ من شرطها ان يطوى ذكر المستعار له بحيث يمكن  
جل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير  
لدى أسد شاكي السلاح مقذف \* له لبد أظفاره لم تقلم  
ومن ثم ترى المفلتين السحرة يضربون عن توهم التشبيه صفحا كما قال أبو تمام الطائي  
ويصعد حتى يظن الجهول \* بان له حاجة في السماء  
وهنا وان طوى ذكره بخذف المبتدأ لكنه في حكم المتطوق به ونظيره

المسموع على المعنى الاصلى حينئذ قلت هذا أيضا ممنوع غاية الامر ان الظاهر عند عدم القرينة جملة على المعنى الاصلى وأما وجوبه  
فغير مسلم ثم انه أو رد عليه أنه لا يجزى في الاستعارة المكتنية اذ المذكور فيها المستعار له وأجيب بان المستعار في قوله أنشبت  
المنية أظفارا هو السمع المذكور بطريق الكناية لان المعنى في الاستعارة بالكناية هو المكتنى عنه لا المكتنى به والمستعار له وهو  
الموت مطوى وحاصل هذا الكلام أنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار له مطويا تحقيقا كما في الاستعارة التصريحية أوفى حكم  
المطوى كما في الاستعارة بالكناية لان قوله أنشبت المنية في حكم قوله أنشبت السبع قال صاحب الكشاف في هذا المقام ان الاستعارة  
جاءت في الاسماء والصفات والأفعال تقول رأيت أيونا ولقيت صامعا الخبر ودجا الاسلام وأضاء الحق وأورد العلامة انتقازا في  
عائيه سؤالا وأجاب عنه فقال فان قيل الاستعارة في الصفات والأفعال تبعية وهي كمتجبري فيها تجزى في الحروف فلم أقصر عليها دونها  
قلت لانها لا تجزى فيها على هذه الطريقة أعنى التصريح بالمشبه به مذكورا بلفظ الحرف أقول لا يجزى أن المشبه به في الأفعال والصفات  
هو المصدر وهو غير مذكور عند ذكر محال المذكور ما يشتق منه الآن يقال هومذكور بمادته وجوهره وان لم يذكر بصورته  
(قوله ومن ثم ترى المفلتين السحرة) المفلتي هو الآتي بالجانب (قوله يضربون بمعنى يعرضون) والصفح الاعراض والتشكيك  
للدلالة على القوة (قوله يصعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة في السماء) الحاجة الى السماء مناسب للعالم المسكاني لكن الصعود هنا  
مستعمل للعالم الربى فترتيب الحاجة الى السماء عليه مبنى على تناسي التشبيه وجعل الصعود هنا صعودا مكنيا ونسبة الظن الى الجهول  
امالان العارف يعلم أن له حاجة للانسان الى السماء وامالانه يعلم أنه له حاجة لخصوص ذلك الصاعد الى السماء وامالان الجهول يشبهه  
عليه الصعود الربى بالصعود المسكاني

فيه من القرينة الصارفة  
فكيف يراد المعنى المجازى  
من غير قرينة قلت وجود  
القرينة الدالة لا بد منه في  
كون اللفظ مجازا في ارادة  
العنى المجازى فان قلت  
المراد من وجوب ارادة  
المعنى الاصلى عند عدم  
القرينة أنه يجب على  
السامع حمل اللفظ



(قوله أسد على وفي الحروب نعامه) قال العلامة التفنازاني النزاع في هذا المقام أعني في كون مثل ما ذكر تشبيها أو استعارة ليس لفظيا محضا بل مبني على أن اسم التشبيه ههنا مستعمل في معناه الحقيقي حتى لا يستقيم الكلام بالابتدأ بالكاف ويكون تشبيها أو في معنى التشبيه كالرجل الشجاع مثلا ليكون استعارة بمعنى اللفظ المستعمل فيها يشبه بمعناه الأصلي ويصح الحمل من غير تقدير الكاف وهذا هو المختار عندني قال ابن مالك إذا قلت هذا أسد مشيرا إلى السبع فلا ضير في الخبر وإذا قلته مشيرا إلى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع به لأنه مؤول بما فيه معنى الفعل وغرضه أنه بمعنى الشجاع وقال في شرح التلخيص أنا لأن سلم أن أسد في زيدا أسد مستعمل فيما وصل به بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كما في رأيت أسدا يرى بقرينة جملة على زيد ولا دليل لهم على أن أداة التشبيه ههنا محذوف وإن التقدير زيد كالأسد فقولنا زيدا أسدا أصله زيد رجل شجاع كالأسد خذف التشبيه واستعمل التشبيه في معناه فيكون استعارة وبدل على ما ذكرنا أن التشبيه في هذا المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله أسد على وفي الحروف نعامه انتهى كلامه ولا يخفى أن ما قاله جار في الآية الكريمة فتكون الالفاظ اثلاثة استعارات فيكون الأصل هم أشخاص لا يتفقون بأسماءهم كالرجال الصم خذف التشبيه وهو الأشخاص مع صفها واستعمل الصم بمعناها ويرد عليه أي العلامة التفنازاني الاعتراض بأن صاحب الكشف استدل على كونه تشبيها بأن شرط الاستعارة طي ذكر المستعار لفظا وتقديرا لكن التشبيه مقدر ههنا فلا يصح حمل الالفاظ على الاستعارة والعلامة التفنازاني لم يتعرض لهذا الدليل فإن قيل لا يجب طي التشبيه مطلقا بل يجب أن لا يذكر على وجه يبنى على التشبيه كإحقاق في موضعه قلنا قد صرح الشر يف العلامة بأن المراد من طي التشبيه على الوجه المذكور أن لا يذكر على وجه يكون بين طرفيه حمل أو ما هو في معناه ولا يخفى وجود الحمل ههنا فلا تصح الاستعارة واعترض عليه الشر يف العلامة بكلام طويل حاصله أن زيدا أسد مسوق لبيان تشبيه زيدا بالأسد فيكون الأسد مستعملا (٩٦) في معناه الحقيقي كما ذكره القوم وليس هذا المعنى المجموع وهو الرجل

الشجاع مشبه بالأسد فإن الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا واستدل به

أسد على وفي الحروب نعامه \* فتضاء تنفر من صغير الصافر  
هذا إذا جعلت الضمير للمنافقين على أن الآية فذلكم التمثيل وتبينته وأن جعلته للمستوفدين

من تلقى الجار والمجرور به يشعر بأن أسدا في أسد على مستعمل في مفهوم مجتزئ فلا يتصور فهمي  
حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون من قبيل إطلاق المزموع على اللازم كما سئم أن استعمال الأسد في معناه الحقيقي لا ينافي لتعلق الجار به إذا لوحظ مع ذلك أن معنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجرأة والصلو انتهى كلامه أقول الحق ههنا إيراد تفصيل وهو أن يقال أن المراد من قولنا زيدا أسد تشبيه زيدا بالأسد كان الأسد مستعملا في معناه الحقيقي فيكون الأمر كما قاله الشر يف العلامة وإن كان المراد حمل معنى الأسد عليه كان الأسد مستعملا في معناه المجازي فإن صح أنه أريد به الرجل الشجاع كان استعارة فتأمل وأما إذا أريد المجتزئ كان مجازا ومرسلا والقرينة على إرادة أحد هذين المعنيين الحمل كما قاله العلامة التفنازاني فإن قلت إذا أريد به الرجل الشجاع كما ذكرنا فما إن يراد مفهومه أو فرد له لوجه الأول في نحو قولك زيدا أسدا وزيدا ليس مفهوم الرجل الشجاع وللألفاظي لأن الفرد غير مفهوم اللفظ لأن اسم الجنس موضوع للحقيقة الكلية فالرجل الشجاع موضوع للحقيقة الكلية فإذا استعمل الأسد فيه كان معناه ذلك نقول أولا المراد الأول وليس المراد من حمل المفهوم المذكور على زيدا غير ذلك المفهوم بل إن بينهما اتحادا في الوجود كما في حل سائر المفاهيم على الأفراد نقول ثانيا المراد الثاني وهو معلوم اجبالا بقرينة من غير تعيين ويمكن أيضا دفعه بأن يقال اسم الجنس موضوع للفرد المتركاه مذهب البعض فرجل شجاع معناه الفرد المنشتر فإذا استعمل الأسد به معناه كان أيضا كذلك (قوله على أن الآية فذلكم التمثيل وتبينته) يرد عليه شيان أحدهما أن نتيجة التمثيل كونهم عيا ولا يعلم منه كونهم صابحا كالرثاني أنه على تقدير لزومها أيضا فلا حسن تقديم العمى لكونه مظهر للزوم أقول الجواب عن الأول يعلم ضمنا من كلامه فإن المستوفدين المذكورين لم يتحيزوا واختل قواهم وتطلعت وأحال أنه شبه حال المنافقين بحالهم حصل في العقل أن حال المنافقين كحال المستوفدين في كونهم صابحا كعميا وعن الثاني أنه يمكن أن يقال أن أول ما يظهر من أمر النبوة هو ما يتعلق بالسماع وهو دعوى النبي ونزول القرآن ولما ينتفعوا به نفي عنهم السماع وأول ما ذكره هاتين في السماع مناسب أن يذكر ما يتعلق بحواسهم ولما ينتفعوا بالسمع بان نطقوا بالحق في جواب النبي عليه الصلاة والسلام في عنهم النطق ثم إن بعد الدعوى وإنكارهم أظهر المجيزة التي تتعلق بالأبصار ولما ينتفعوا منه نفي عنهم الأبصار

(قوله فهي على حقيقتها) أي ليست مبنية على التشبيه قال صاحب الحواشي هذا غير مسلم اذ من المعلوم أن انطفاء النار لا يحصل الصمم والبكم والعلمى المستوفد هـ وأن التعبير عن اختلال الحواس وانتقاص القوى بهذه مجازات لاحقاق أقول الظاهر أن مراد المصنف ليس انطفاء النار مستلزماً لما ذكر على كل حال حتى يرد الاعتراض بأنه لا يحصل لهم الصمم والبكم والعلمى بل مراده أنه يمكن الجلي على الحقيقة على التقدير المذكور بأن فرض مستوفد يحصل له الصمم والبكم والعلمى باطفاً لله تعالى ناره وجعله بسببه متصفاً بها ويكون ذلك المستوفد مشبهاً بخلاف ما إذا كان الضمير راجعاً إلى المنافقين فيكون المراد على التقدير المذكور تشبيه حال المنافقين بحال من استوفد ناراً أذهب الله تعالى نارهم وجعلهم في غاية الخزن والدهشة والخوف فأقوى السمع والنطق والبصر وهذا لا ينكر من قدرة الله تعالى فيكون أشد في تشبيه حال المنافقين وخسارهم فإن قلت فما وقع جلة صم بكم عني قلت الجلة استشف أو حال من مفعول تركهم والزابط الضمير الذي هو صدر الجلة وهو جائز عند بعضهم من غير ضعف (قوله لأن سببه أن يكون باطن الصماخ مكتنزا لا تجوز فيه) ليس مطلق الصمم بسبب ذلك بل عدم التجويف نادر وقد يكون بفقد القوة أو ما نزع آخر مثل غلظ العصب المقروش في باطن الصماخ وعدم تأثره من الصوت وأشنع آخر ثم إن المعنى الذي ذكر لا يناسب جعله حالاً للمستوفد (قوله لا يعودون إلى الهدى الخ) هذا ناظر إلى أن يكون الضمير في الآية السابقة راجعاً إلى المنافقين وقوله فهم متجبرون لا يدرون أي يتقدمون أم يتأخرون بلام ما إذا كان الضمير راجعاً إلى المستوفدين (قوله الأحكام السابقة) أي كونهم صامبكماعيا كونهم صاموعميا ظاهر

(٩٧)

صامبكماعيا كونهم صاموعميا ظاهر

السيبية في عدم رجوعهم لان الاعمي لا يهتدى الى الطريق والاصم لا يسمع قول من يهديه اليه وأما كونهم بكافلا تظهر سببته لعدم الرجوع ويمكن أن يقال البكم لا يقدر أن على أن يسألوا من يهديهم الطريق فهو سبب لعدم الاعتدال في الجلة (قوله للتساوي في الشك) يرد عليه أن الشك هو تساوي وقوع النسبة ولاقوعها

فهي على حقيقتها والمعنى انهم لما وقد اناروا فذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات هائلة أدهشهم بحيث اختلت حواسهم وانتقصت قواهم وثلاثه اقترنت بالنصب على الحال من مفعول تركهم والصمم أصله صلابه من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجر أصم وقناة صماء وصمام القارورة سمي به فقدان حاسة السمع لأن سببه أن يكون باطن الصماخ مكتنزا لا تجوز فيه فشيء مثل على هواء يسمع الصوت بتوجهه والبكم الخرس والعلمى عدم البصر عما من شأنه أن يبصر وقد يقال لعدم البصيرة (فهم لا يرجعون) لا يعودون إلى الهدى الذي باعوه وضيعوه وأوعن الضلالة التي اشتروها أو فهم متجبرون لا يدرون أي يتقدمون أم يتأخرون وإلى حيث ابتدأ منه كيف يرجعون والفاء للدلالة على ان انصافهم بالأحكام السابقة سبب لتجريمهم واحتباسهم (أو كصيب من السماء) عطف على الذي استوفد أي كمثل ذوى صيب أقوله يجعأون أصابعهم في أذانهم وأوفى الأصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيما فاطت لثاوى من غير شك مثل جالس الحسن وأبى سيرين وقوله تعالى ولا تظن منهم آمناً تركفوراً فهاهنا تفيد التساوي في حسن المجالساة وجوب العصيان ومن ذلك قوله أو كصيب ومنه ما أن قصة المنافقين مشبهة بهاتين القصتين وأهما سواء في صحة

(١٣ - يضاهي) - اول

عند العقل فقولاً للتساوي في الشك معناه للتساوي في التساوي فالوجه أن يقال أول الشك وقد قال أهل العربية أن أول الشك أو غيره قال الرضي قال النحاة ان أو إذا كانت في الخبر طرأ ثلاثة معان الشك والابهام والتفصيل وقال صاحب المعنى ان أو حرف عطف ذكره المتأخرون معاني انتهت إلى اثني عشر أحدها تشك والمصنف تابع صاحب الكشف في هذه العبارة والجواب أن يقال الشك هو تردد الخطر وعدم اعتقاده بحد الطرفين فالمراد بقوله والتساوي في الشك ان أو لثة ساوى الواقع في صورة الشك فان الطرفين متساويان عند العقل في صورة تردده قال العلامة التفناني ما ذكره صاحب الكشف جار على ما شئت بينهم من أن أو كلمة شك الآن لا تتحقق في انهما لحد الامرين والشك هو المتبادر إلى الفهم من اطلاقها في الخبر وان كانت تحتل التشكيك والابهام على السامع والمبالغة في تفخيمه كقوله وما أمر الساعة الا كلعج البصر أو هو أقرب وهو يستعمل لجرد التساوي كفي الامر والنهي حيث يقال انه للتخجير والاباحة على ما قال في الفصل بعد جعلها لحد الامرين انه قد يقال في الخبر للشك وفي الامر والنهي للتخجير والاباحة أقول فما في الكشف ناظر إلى أن الشك يتبادر وهوناً مارات الحقيقة على ما ذكر في الاصول وما في الفصل ناظر إلى أن جعلها لحد الامرين معنى مشترك بين الشكل فالقول بانها موضوع لحد الامرين أولى من القول بأشترائها لفظاً بلين الامور المذكورة ويكونها موضوعاً لحد منها (قوله فهاهنا تفيد التساوي في حسن المجالساة) هذا ناظر إلى المثال الاول وقوله وجوب العصيان ناظر إلى الثاني

(قوله وأنت مخير في التمثيل هما أو بأهم ما شئت) لك أن تقول ان هذا لا يستفاد من أو بل الاستفادة منه يمكن التمثيل بأهم ما شئت وأما التمثيل بمجموعهما فليس مستفاد من لفظة لان معنى كذا وكذا هو تساوي كل من أمرين في شيء ولا يلزم من حصول شيء لسلك واحد من أمرين أن يكون مجموعهما بتلك الحالة ولا يخفى أن لا معنى لتشبيه حال المنافقين بمجموع الخائنين المذكورين من حيث المجموع بل تشبيه حالهم بكل واحد من الخالين أو بواحد فقط والجواب أن غرضه انه يستفاد من قوله تعالى أو كصيب أن حالهم أي المنافقين يشبهه بالخائنين المذكورين وإذا كان كذلك صح التشبيه بهما جميعاً أي بان يذكر الخائنان معاً ويشبه حال المنافقين بكل منهما أو يذكر احدهما فقط ويشبه حالهم بهما وليس المعنى انه يصح أن يشبه بالمجموع من حيث هو مجموع (قوله يقال للطير والسحاب) فان قلت ما رجه إطلاق الصيب على السحاب والخال ان أهل الحكمة زعموا أن السحاب بخار صعد من البحر فاذا وصل الى الجو البارد غاظ وانجمد قلت قد يقال قال صاحب الكشف في الآية دلالة على ان السحاب من السماء ينحدر ومنها يأخذ ما لا كرمع من زعم انه يأخذ من البحر ويؤيده قوله تعالى وينزل من السماء من جبال فيها من برد أقول اما في الآية دلالة على ذلك فجعل نظراً للظاهر من الصيب المطر وعلى هذا بل على احتماله لا يكون في الآية دلالة على رد ذكر بل هذا يحتاج الى رواية وفي الطيبي أن الامام قال من الناس من قال ان المطر انما يحصل من ارتفاع بخرة رطبة من الارض الى اطواء فينقدها كمن شدة برد الهوا ثم ينزل مرة أخرى والله تعالى أ بطل ذلك المذهب هنا بان بين أن ذلك الصيب نزل من السماء وكذلك بقوله وأنزلنا من السماء ماء طهوراً وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد أقول فيه نظر (قوله وأسحدم دان) أي سحباً أسود قريب (قوله وتعرف السماء للدلالة) هذا دل على ان اللام للاستغراق وقوله بذلك فاللام لتعرف السماء الماهية يدل (٩٨) على ان اللام لتعرف الحقيقة والجنس لكن الاول على تقدير رجل السماء على

التشبيه بهما وأنت مخير في التمثيل هما أو بأهم ما شئت والصيب فعل من الصوب وهو النزول يقال للمطر والسحاب قال الشماخ \* وأسحدم دان صادق الرعد صيب \* وفي الآية يحتملها وتذكيره لانه أريد به نوع من المطر شديد وتعرف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق أخذباً فاق السماء كما هافا كل أفق منها يسمى سماء كما كان كل طبقة منها سماء وقال \* ومن بعد أرض يمنا وساء \* أمده ما في الصيب من المبالغة من جهة الاصل والبناء والتشكير وقيل المراد بالسماء السحاب فاللام لتعرف الماهية (فيه ظلمات ورعد وبرق) أن ار يد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تسكفه بتتابع القطر وظلمة غمامه مع ظلمة الليل وجهه مكانا للارعد والبرق لانها في أعلاه ومنحدره ملتبسين به وان أريد به السحاب فظلماته سحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل

معناه الحقيقي والثاني على جعله بمعنى السحاب فلا يرد الاشكال بان بينهما تنافيا كما فهم مما صرح به في المطول حيث قال والحاصل أن اسم الجنس المعروف بالأمم اما أن يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت عليه الحقيقة

من الافراد وهو تعرف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس واما على حصة معينة منها وهو العهد الخارجي واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني واما على السلك وهو الاستغراق والحق أن يقال ان لام الاستغراق في الاصل لام الجنس كما صرح به في المطول حيث قال لام الاستغراق وهي لام الحقيقة يقصد به الاستغراق وقوله وهو تعرف الجنس والحقيقة في مقابلة لام العهد والاستغراق أريد به أن لام الحقيقة اذا أريد بها نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد اخص بهذا الاسم لانه لا غير وأما اذا كان النظر الى الافراد فذلك اسم آخر دل على هذا أنظر صاحب الكشف حيث أطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما قال في قوله ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن (قوله أمده ما في الصيب من المبالغة) التي في الصيب من الجهات المذكورة) أي حصل بالجعل المذكور زيادة وقوة في المبالغة (قوله من المبالغة من جهة الاصل) قال العلامة التفتازاني فيه مبالغت من جهة المادة الاولى لان الصادم المستعالي والياء مشددة والياء من الشديدة ومن جهة المادة الثانية لان الصوت فرط الانسكاب والوقع من جهة الصورة لان فعلا صفة مشبهة دالة على الثبوت ولك أن تقول الوجه الاول متعلق بمحصول اللفظ لانعاق له بالمعنى فلا يفيد المبالغة في المعنى وأما الثالث فلان مجرد الثبوت لا يدل على المبالغة فتأمل (قوله لانها ما في أعلاه ومنحدره البرق يحدث في أعلى المطر لانه لطيف جدا ينطفيء بسرعة فلا يبق الى أن ينزل الى أسفل المطر وأما النازل فالصاعقة وهي التي تحدث من مادة غليظة قال ابن سين ان البرق يحس في الآن بلا زمان ولكن يمكن أن يبقى الى ان يصل الى بعض منحدر المطر وأما الرعد فهو في أعلاه وأسفله لانه حصل من توج الهواء الحاصل من انحراف السحاب فصبب خروج البرق فيستمر التوج الى أن يصل الى صماخ السامعين (قوله فظلماته سحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل) لا يخفى ان التطبيق ليس الظلمة نفسها وانما هو سبب الظلمة فيكون فيه توسع والمراد ما يترتب

وارتفاعها

من الافراد وهو تعرف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس واما على حصة معينة

على التطابق من ظلمة الليل ظلمة الليل وفيه اشعار بان الليل كالماء وجوده في السحاب وليس كذلك اذ ظلمة الليل انما حصلت في الجو فيكون بعض منها حاصلا في السحاب وهذا هو المراد ويمكن أن يقال من الظلمات الظلمة الشديدة في الغاية وكما هي الظلمات (قوله وارتفاعها بانها فاعل الظرف) ظاهر العبارة مشعر بان رفعها يكونها فاعلا للظرف متعين لكنه ليس بمراد وانما أراد ان كونها فاعلا لا ظرف جائز بل أولى من جعلها مبتدأ وان كان هو أيضا جائزا قال الرضي قال أبو علي وادعى انه يجمع عليه ان الظرف اذا عتمد على موصوف أو موصول أو ذي حال أو حرف استفهام أو حرف نفي فإنه يجوز ان يرفع الظاهر لتقويته بالاعتماد كاسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ثم قال الرضي ويجوز أن يقال في جميع ذلك ان الظرف خبر مقدم على المبتدأ (قوله اضطراب اجرام السحاب واصطكا كما) قال ابن سينا في كانتات الجو من طبيعت الشفاء والسبب في حدوث ذلك الصوت انه يحدث من مفاعلة ما بين النار والرطوبة حركة عنيفة تكون هي سبب الصوت كما اذا طغأت النار فيابن أي يند يحدث صوت دفعة يحدث حركة عواثية عنيفة سر بعدة دفعة يقرع ذلك المتحرك ساطها واء وبحركته السريعة الصاعدة أو المائلة عارضا يحدث منه الصوت والذي يقل من حدوث الرعد بسبب اصطكاك الغيوم فيعيد الان يكون لها من الحركات ما يصير في أحكام الرياح واعلم ان ابن سينا ذكر في حدوث البرق انه قد يصدمع البخار التي هو منشأ السحاب دخان فاذا وصل البخار الى الجو انعقد وانجمد وصار سحابا وبقي فيه (٩٩) من الدخان محتبسا غايظا تعرض للسحاب بسببه

عصر للدخان بسبب جمع  
أجزائه أي السحاب وميل  
بعضها الى بعض بسبب  
التكاثف ولا يقتدر الدخان  
على الصعود لان أعلى  
السحاب جامد بسبب  
قربه الى الموضع الأبرد  
فيستحيل الدخان رجحا  
عاصفة في باطن السحاب  
يميل الى خروجه من جانب  
السحاب وتحرك فصار  
مشتعلا لان هذا الدخان  
لطيف منتبه للاشتعال  
فيشتعل بان سبب (قوله  
ويستقون من ورد البريص  
عليهم الخ) بردى نهر

وارتفاعها للظرف وفاقا لانه معتمد على موصوف والرعد صوت يسمع من السحاب والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكا كما اذا حدثت الرياح من الارتعاد والبرق ما يلمع من السحاب من برق الشيء برقا وكلاهما مصدر في الاصل ولذلك لم يجمع (يجمعون أصابعهم في آذانهم) الضمير للسحاب الصب وهو وان حذف لفظه وأقيم الصب مقامه لكن معناه باق فيجوز أن يقول عليه كما قول حسان في قوله

يسقون من ورد البريص عليهم \* بردى يصفق بالرحيق السلسل  
حيث ذكر الضمير لان المعنى ماء بردى والجملة استئناف فكأنه لماد كما يؤذن بالشدة والهول قيل فكيف حالهم مع مثل ذلك فاجيبها وانما أطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة (من الصواعق) متعاقب يجعلون أي من أجلها يجعلون كقولهم سقاء من العيمة والصاعقة قصفة رعد هائل معها نار لا تمر بشيء الا أتت عليهم من الصق وهو شدة الصوت وقد تطلق على كل هائل مسموع أو مشاهد ويقال صاعقة الصاعقة اذا أهلكته بالاحراق أو شدة الصوت وقرئ من الصواعق وهو ليس بثلث من الصواعق لاستواء كلا البناءين في التصريف يقال صقع الديك وخطيب مصقع وصقته الصاعقة وهي في الاصل اما صفة لصفة الرعد أو للرب والثناء للمبالغة كما في الراوية أو مصدر كالعافية والكاذبة (حذر الموت) نصب على العلة كقوله

وأغفر عوراء الكريم ادخاره \* واصفح عن شتم اللئيم تكريما

بدمشق والبريص يتشبه منه والتصفيق تقل من الماء الى الماء آخر التصفية والرحيق صقوة لجر السلسل السهل الاتحاد وتعدية ورد بمعنى مع ذكر المفعول على تضمين معنى البرق والباء في الرحيق للماضبة (قوله من العمة) أي شهوة البن أي من أجل العمة فمن يؤدي معنى اللام فقد يكون ما بعده غاية بقصد حصوله وقد يكون باعتبار تقدم وجوده والمثال المذكور من هذا القسم (قوله والصاعقة قصفة رعد هائل) قال ابن سينا في طبيعت الشفاء وأما الصاعقة فانها ریح سحابية مشتعلة ليست بطبيعة طاف البرق الذي لا جله لا يبق شعاع البرق ما يعتد به بل هي ریح سحابية مشتعلة تنتهي الى الارض لاضوعها وحده بل جرمها المشتعل وأما قول المصنف قصفة رعد فالظاهر انه شبه صوت الرعد قال في الصحاح رعد قاصف شديد الصوت (قوله الا أتت عليه) أي أهلكته قال ابن سينا وندب الصاعقة الصاب المضطربة على الرشة ولا تحرق الرشة وكذلك قد تذبذب الذهب في الصرة ولا تذبذب الصرة لا ما يحرق من الذوب وهذا يخاف قول المصنف مخالفه ما (قوله اما صفة لصفة الرعد) فهي نفسها لاصقتها والجواب أن المقصود ان ما ذكر كان بحسب لاصل وقد صارت اسما لها فهي صفة لصفة الرعد باعتبار الاهلاك لان الصق الاهلاك كما قال صفت الصاعقة اذا أهلكته بالاحراق فاذا كان صفة للصفة فالتاء للتأنيث لكونه موصوفا مؤنثا واذا كان صفة الرعد فالتاء للمبالغة (قوله واغفر عوراء الكريم الخ) العوراء



الكلمة القبيحة أي استرقيح السارح لاجل ادخال احسانه (قوله والجملة اعراضية لاجل لها) فائدة الاعتراض انه لما شبه المنافقون بالمستوفد المذكور الخائف من الموت بالحيلة المذكورة فهم منه ان المنافقين أيضا احتالوا في دفع البلاء عنهم بالحيلة فرد عليهم بقوله تعالى والله محيط بالكافرين فلا يقدرّون على ما ذكر (قوله والله محيط بالكافرين) قال الشريف العلامة احاطة الله تعالى بالكافرين بجزاز شبهة شمول قدرته تعالى اياهم باحاطة المحيط بما احاط به في امتناع القوات فكان هناك استعارة تبعية في الصفة سارية اليها من مصدرها وان شبه حاله تعالى معهم بحال المحيط من المحيط أي شبه هيئة منتزعة من عدة أمور بأخرى مثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في شئ من ألفاظ مفرداتها الا أنه لم يصرح باللفظ ما هو العمدة في الهيئة المشبهة بها أعني الاحاطة والبراق في من الالفاظ منوية في الارادة على ما صرحه حقيقة في نظائره ومن زعم ان كون هذه الاستعارة تبعية لا ينافي كونها تمثيلية لما في الظرفين من اعتبار التركيب ان أراد به أن معنى الاحاطة مركب فبطلان ظاهر لانها كالضرب مدلولها مفرد وان أراد اعتبار هيئة منتزعة من مدلولها مع غيره لم يكن مدلول الاحاطة مشبها به فكيف يسرى منه استعارة الى الوصف المشتق منها ومن ههنا ينكشف أن الاستعارة التمثيلية لا تكون تبعية كنهت عليه مرة في أولئك على هدى قال صاحب الحواشي فيه بحث لجواز أن يختار ان معنى الاحاطة مركب لا لقياس الى لفظ الاحاطة بل بالقياس الى ألفاظ لوحظ اجزاء هذا المعنى بها حال التركيب مثلا لوحظ هذا المعنى وعنى لفظ الاحاطة بازائه فمعرّنه في حال التشبيه بلفظ الاحاطة وليكشف هذا القدر في التركيب المعبر في التمثيل وما استدل به العلامة المحشى على التركيب يستلزم هذا القدر ولا يقتضى التركيب في حال التشبيه كما عرفت نقا ولو لم يكن في التركيب المعبر في التمثيل بهذا وشرط التعبير عن المعنى حال التشبيه بألفاظ مركبة لم يكن أن يكون تشبيه معنى معين اذا عرّنه بألفاظ مركبة تمثيلا واذا عرّنه بلفظ مفرد لا يكون تمثيلا وبعده لا يخفى وعلى هذا كون الاستعارة تبعية لا ينافي كونها تمثيلية أقول في البحث المذكور بحث اما أولا فلان معنى الاحاطة غير مركب التركيب (١٠٠) المعبر ههنا فان معناها كون الشئ حول آخر وهذا معنى مقيد لا مركب

وفرق بين المقيد والمركب كما قرر في علم البيان وأما ثانيا فلان الظاهر أن صحة التشبيه التمثيل إنما تكون

والموت زوال الحياة وقيل عرض يضادها لقوله خاف الموت والحياة ورد بأن الخلق بمعنى التقدير والاعدام مقدرة (والله محيط بالكافرين) لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط لا يخلصهم الخداع والحيل والجملة اعراضية لاجل لها (بكاد البرق يخطف ابصارهم) استئناف ثان كأنه جواب بان

اذ روى الامور المنتزعة المتعددة من حيث انها متعددة منفصلة لا من حيث انها واحدة مجملة واللفظ الواحد لا يدل على المتعدد من حيث هو متعدد بل يدل عليها أي على الامور مجملة كما قالوا ان الانسان يدل على الحيوان الناطق بجملا أي من حيث انه واحد بلا تفصيل وتعد د ملاحظته والتفاوت ولفظ الحيوان الناطق يدل على معنيين ما بالتفصيل فلا تكون الاحاطة مفيدة لما اعتبر في التشبيه التمثيلي وأما ثانيا فلان سلم بعدم ما ذكرنا لا بعد في تسمية شئ معين باسم خاص باعتبار حالة أخرى قال الشريف العلامة ومن المتأخرين من جوز أن يكون طرفا التشبيه التمثيلي مفردين وتوصل الى تجويز افراد الطرفين في الاستعارة التمثيلية ثم قال أما التجويز الاول فوجه بوجهين أحدهما ان وجه الشبه في التشبيه التمثيلي ربما كان منتزعا من عدة أوصاف بطرفين مفردين كما في تشبيه الثريا بالنعقود فالواجب فيه تركب وجهه لا طرفيه وهو مردود لما مر من أنه خلاف المتبادر من العبارة فلا يصار اليه في التعريقات لاسيما اذا لم يكن هناك ضرورة اليه ولم يقل من يمسك بكلامه ان تشبيه الثريا بالنعقود تمثيل الوجه الثاني ان انتزاع وجه الشبه من متعدد في طرفي التشبيه يوجب تعددا في كل منهما بحسب المعنى دون اللفظ لجواز أن يعبر عن الامور المتعددة في كل منهما بلفظ كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً وهو مردود أيضا بان انتزاع وجه الشبه من تلك الامور المتعددة يستلزم أن يلاحظ كل منها قيدا فلا يصح أن يكون تلك العدة معبرا عنها بلفظ واحد فان الذهن إنما ينتقل من اللفظ الواحد الى تلك العدة اجالا بحيث لا يكون شئ منها متصورا متوجها اليه في نفسه بحسب تلك الملاحظة الاجالية فكيف يتصور انتزاع وجه الشبه منها بحيث يكون لخصوص كل واحد منها مدخل فيه لا يقال اذا لاحظنا هـ اجالا في ضمن لفظ واحد فلنا بعد ذلك أن نلاحظ تفاصيلها ونترع وجه الشبه لانه يقول هي من حيث انها لوحظ تفاصيلها ليست مدلوله لتلك اللفظ الواحد بل لالفاظ متعددة بحسبها مقدرة في الارادة سواء كانت مقدرة في نظم الكلام أولا كجاسية في تحفة حمزة أقول حاصل ما قاله ان التشبيه التمثيل الواقع في التركيب البليغ وهو المبحوث فيه في علم البيان يجب أن ينتزع من أمور يدل عليها بالفاظ متعددة ملحوظة تفصيلا فلو دل عليها بلفظ واحد لم يكن التشبيه تمثيلا (قوله استئناف ثان) الى قوله مع تلك الصواعق لا يخفى أنه اذا قدر السؤال هكذا لا يلائمها الجواب بان البرق خطف

أبصارهم لأن البرق شيء والصاعقة شيء آخر وقد أحسن صاحب الكشف حيث قال لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدّة والطول فكان قائلاً يقول لما ذكر الرعد والبرق كيف حالهم مع ذلك الرعد فقيل يجيئون أصابعهم في آذانهم قال فكيف مع مثل ذلك البرق فقيل يكاد البرق يخطف أبصارهم (قوله كاداً يقار بالخبير من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد الخ) لم نجد هذا التقرير في كتبهم والظاهر أنه إذا لم يوجد سبب الخروج مثلاً وهو الباعث عليه في مثل قوله كادز يديخرج لكنه قرب ذلك السبب وارتفع مانع الخروج ووجد الشرط صح أن يقال كادز يديخرج فإن قيل المراد بالسبب الفاعل فكان في الصورة المذكورة السبب موجوداً والشرط الذي هو الباعث عليه غير موجود قلنا بمجرد وجود الفاعل لا يوجب جعل الفعل قرب الحصول والى إلا كتفاء في معناه بقرب الخبر من الوجود بأي طريق كان (قوله ولذلك جاءت متصرفة) أي لاجل أن كاد خبر محض جاءت متصرفة بين منها المضارع وأما عسى فلما كانت موضوعاً لإنشاء الرجاء لا لإنشاء المضارع قال الرضي إنما يتصرف في عسى انضمامه معنى الحرف أي إنشاء الطمع والرجاء كالمثل والانشآت في الأغلب معاني الحروف والحروف لا يتصرف (١٠١) فيها وأما الفعل نحو بعث والاسمية نحو أنت حر فعلى الانشاء عارض فيها وما ذكرنا علم قصور تقرير المصنف في تبين المقصود منها (قوله) تنبيهاً على أن المقصود من القرينة هو قرب حصول مصدر الفعل (قوله) وغير أن معناه غير يقرون بها وإنما جعل كذلك لأن المضارع مشعر بالقرب من الحصول إذا كان مجرداً من علامات الاستقبال لشيء منها أن وأما قوله بالدلالة على الخال فغناه أنه للحال بأحد المعنيين فإذا جعل خبر كاد الذي القرب وجود عن أن كان هذا قرينة

يقول ما حالهم مع تلك الصواعق وكاد أن أفعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد ما المفقود شرط أو لوجود مانع وعسى موضوعاً لرجائه فهي خبر محض ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى وخبرها مشروط فيه أن يكون فعلاً مضارعاً تنبيهاً على أنه المقصود بالقرب من غير أن تنوكد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه جملة ما على عسى كما تحمّل عليها بالخذف من خبرها المشار كتمهاني أصل معنى المقاربة والخطف الأخذ بسرعة وقرى يخطف بكسر الطاء ويخطف على أنه يخطف فنقلت فتحة التاء إلى الخاء ثم أدغمت في الطاء ويخطف بكسر الخاء لا لتقاء الساكنين واتباع الياء طاء ويخطف (كلما أضاعطهم مشاويهم وإذا أظلم عليهم قاموا) استئناف ثالث كأنه قيل ما يفعلون في تارقي خفوق البرق وخفيته فاجب بذلك وأضاعطامته والمفعول مخذوف بمعنى كما تلوهم عسى وأخذوه أولاً ومعنى كلما طعم مشوا في مطرح نور وكذلك أظلم فإنه جاء متعدياً منقولاً من ظلم الليل ويشهد له قراءة أظلم على البناء للمفعول وقول أبي تمام هما أظلمنا حتى نمتة أجليا \* ظلامهم ما عن وجه أمر دأشيب

فأنه وإن كان من المحدثين لكنه من علماء العربية فلا يبعد أن يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه وإنما قال مع الإضاعة كلما ومع الاظلام إذا لانهم خواص على المشي فكلمة اصادقوا منه فرصة انتهزوها ولا كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق إذا ركبت وقام الماء إذا جمد (ولو شاء الله لذهب بسمهم وأبصارهم) أي ولو شاء الله أن يذهب بسمهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض البرق لذهب بهما خفف المفعول لدلالة الجواب عليه ولقد تكاثرت حذف في شاء وأراد حتى لا يكاد لأن برادها الحال وهو مؤكد للقرب فعنى كادز يديخرج أنه أقرب خروجه في الحال وفيه ما فيه (قوله هما أظلمنا حالاً) مرجع الضمير للفعل والدرهم المذكور في البيت السابق وحالي بصيغة المثني عبارة عما يتوارد عليه من الخير والشر والغنى والفقر واستناد الاظلام إلى الفعل لأنه لا يبايغ للعاقل عيش لا لقطعاً عن الدنيا وزهرتها والتفكير في أمر الآخرة وأهوالها (قوله ثم أجليا) أي ثم كشف ظلامهم عني وأنا أمرد في السن أشيب في العقل أوفى غيراً وأنه لمقاساة الأهوال وفيه تجريد فأنه جرد عن نفسه أمر دأشيب أوحقة أن يقول عن وجهي فعديل إلى ما ذكر (قوله فأنه وإن كان من المحدثين) قال العلامة التفتازاني أي من الذين نشأ بعد الصدر الأول فاشعراء طبقات الجاهليون كاسمى القيس وزهير والمخضرمون أي الذين أدركو الجاهلية والاسلام كحسان وأبيد والمقدمون من أهل الاسلام كالفردق وجبر يستشهد بأشعارهم ثم المحدثون كالبحتري وأبي تمام ولا يستشهد بأشعارهم أقول أهل ذلك لأن مدار شعرهم ليس على محض السليقة والسماح من العرب العرباء بل كتب اللغة والقواعد النحوية والصرفية مدخل فيه فلعلمهم لم يتقنوا القواعد المذكورة أو الاستنباط منها فوقع الخلل في أشعارهم (قوله ما يقوله بمنزلة ما يرويه) قال العلامة التفتازاني قد يفرق بين معنى الرواية على الوقوف والضيبط ومبني القول على الدراية والإحاطة بالأوضاع والقوانين والاتقان في الأول أي في الدراية بالدال المهملة لا يستلزم الاتقان في الثاني أي الرواية بالواو (قوله لانهم خواص على المشي) لفرط شوقهم إلى الخلاص مما وقعوا فيه من الظلمات والرعد والبرق

(قوله وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لا انتفاء الثاني) فيه بحث فان الظاهر انها الانتفاء الثاني لا انتفاء الاول فان قولك لو جئني لا شكرتكم أن انتفاء الاكرام بسبب انتفاء الحمى - وهذا هو المطابق لقول الجمهور وأما قول ابن الحاجب ان الاول سبب والثاني مسبب والسبب قد يكون أعم من المسبب يجوز أن يكون لشيء أسباب مختلفة كانه والشمس للأشراق وانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب بخلاف انتفاء المسبب فإنه يوجب انتفاء السبب فقد رده العلامة التفتازاني بان ليس مقصود الجمهور ان يستدل بانتفاء الاول على انتفاء الثاني حتى رد عليهم ماؤ رد عليهم مل مقصودهم ان معنى انتفاء الثاني في الواقع بسبب انتفاء الاول نعم قد يستعمل في مقام الاستدلال على ان انتفاء الاول لا انتفاء الثاني ولو في الآلة الكرى بمشابهة التي اعتبره الجمهور فإنه يفيد ان عدم ذهاب سمعهم وأبصارهم بسبب عدم مشيئة الله تعالى في الواقع لذهاهما وان كان صالحا لمعنى الآخر وهو الاستدلال ادعهم الذهاب دال على عدم المشيئة لكن لا في هذا الموضع (قوله والتنبيه على ان تأثير الاسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى) هذه العبارة وكذا قوله مع قيام مع بقضيه ليست على ما ينبغي لان الاسباب لا تأثير لها في المسببات وليس التأثير الله تعالى على قاعدة أهل الحق وليس لها اقتضاء أيضا بل لا دخل لها فيها وحق العبارة أن يقال والتنبيه على أن كون المسببات وجودها مشروط بالاسباب العادية واقع بقدرته الله تعالى ومشيئته (قوله وقوله ان الله على كل شيء قدير كالتصريح به والتقرير) أي كالتصريح بالتنبيه المذكور وفيه بحث اذ يقال أن يقول لا يلزم من قدرة الله تعالى على كل شيء أن يكون كل شيء واقعا (١٠٤) بقدرته فان كونه تعالى قادر على كل شيء معنى وهو انه تعالى يقوى

على إيجاد كل شيء وان كل شيء واقع بقدرته معنى آخر وهو ان وجوده بالفعل في الواقع حاصل بقدرته لا بتغيرها والجواب انه لما ثبت أن مذهب أهل الحق انه لا يجوز أن يكون مقدورين قادرين مؤثرين بان يصح من كل منهما إيجادا لبرهان المنافع وثبت أن الله تعالى على كل شيء قدير يلزم أن لا يكون

يذكر الا في الشيء المستغرب كقوله \* فلو شئت أن أبكي دما لبكيت \* ولومن حروف الشمر وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لا انتفاء الثاني ضرورة انتفاء المزموم عند انتفاء لازمه وقرئ لأذهب بأسماهم بزادة الباء كقوله تعالى ولا تقولوا بأيديكم التي تهلكة \* وقائدة هذه الشرطية ابداء المنافع لذهاب سمعهم وأبصارهم مع قيام ما يقتضيه والتنبيه على أن تأثير الاسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى وأن وجودها مشروط بأسماهم واقع بقدرته وقوله (ان الله على كل شيء قدير) كالتصريح به والتقرير والشئ يختص بالوجود لانه في الاصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول الباري كما قال قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد وبمعنى مشى أخرى أي مشى وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجنة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل شيء فهما على عمومهما بلامثنوية والمتمثلة لما قالوا الشئ ما يصح أن يوجد وهو يع الواجب والممكن أو ما يصح أن يعلم وتخبر عنه فيم المتع أيضا لزعمهم التخصيص بالممكن في الموضوعين بدليل العقل والقدرة هو الممكن من إيجاد الشئ وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل

قدرة

غيره قادر على شئ مؤثر فيه لزوم المنافع فكل شئ واقع بقدرته تعالى وقدرته تابعة

لمشيئته في التأثير فثبت ان كل شئ واقع بمشيئته (قوله بمعنى شاء) أي بمعنى اسم الفاعل وبمعنى مشى أي بمعنى اسم المفعول وعليه أي على هذا الاطلاق أي على كونه اسم مفعول وقع قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير والله خالق كل شئ وذلك بوجهين أحدهما انه يفيد العموم فإنه تعالى خالق كل شئ قادر عليه الثاني انه مناسب لقوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم فان ذهاب السمع والبصر داخل في الشئ بمعنى مشى ولا يدخل في شئ بمعنى شاء (قوله بلامثنوية) الظاهر ان يقال المثنوية بمعنى الاستثناء مصدر أخذت عليه ياء النسبة فصار معناه المنسوب الى الاستثناء شئ من الاشياء لان الشئ بمعنى المشى وهو الذي شاء الله وجوده لا يمكن أن يكون واجبا ولا متعافا لا يدخل فيه حتى يحتاج الى الاستثناء مثلا (قوله والمتمثلة) هذا تعرض على الكشف فان مضمون كلامه أن الشئ بمعنى ما يصح أن يعلم وتخبر عنه فيشمل الواجب والمستحيل فيحتاج الى استثناءهما عقلا لزعمهم التخصيص بالممكن في الموضوعين لا يمكن في التخصيص بالممكن في تصحيح قوله تعالى خالق كل شئ على مذهبهم من وجهين أحدهما انه ثابت ان كل ممكن فهو مخلوق لله تعالى لا يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلا ولم تعلق الإرادة بوجوده الثاني انهم ذهبوا الى ان العبد خالق لافعاله بل نقول اذ لم يمكن أن يكون مقدور بين قادرين كاهو مذهب جمهور المعتزلة لا بد ان يستثنى على مذهبهم أفعال العباد عن قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير ولا يرد هذا على مذهب أهل السنة فان الشئ اذا كان بمعنى المشى فكل شئ مقدور مخلوق على حسب المشيئة (قوله القدرة هي التمكن من إيجاد الشئ وقيل صفة تقتضي التمكن) قال صاحب الموافقة القدرة صفة تؤثر في الإرادة

وقيل ما هو قريب مبدء الأفعال المختلفة وكلامه يدل على أن القدرة ليست نفس التمكن بل صفة تقتضيه فبين كلامهم انخالف ثم لا يخفى أن من ذهب أهل الحق أن قدرة الله تعالى صفة موجودة ثابتة لذات البارئ ومن البين أن التمكن أمر اعتباري عقلي ليس بوجوده في الخارج ويمكن أن يقال مراده أن القدرة بحسب اللغة هي التمكن المذكور وما ذكر صاحب المواقف وغيره من أهل الحق بيان المعنى الاصطلاحي (قوله القدير الفعل لما يشاء ولذلك إلخ) أن أر بد الفعل لما يشاء على ما يشاء في الجملة فهذا لا يقتضي قلة انصاف الغير به وإن أر بد الفعل لكل ما يشاء على ما يشاء لزم أن لا يوصف به غير البارئ بل يتمتع أن يوصف به غيره ويمكن أن يقال مراده أنه قد يوصف به غيره مجازاً قال صاحب الحواشي ما فسر به القدرة يقتضي أن يكون القدير هو التمكن من إيجاد الشيء وأذ وصفه مقتضية للتمكن من إيجادها لا لأفعالها اللهم الا اذا ثبت نقله إلى هذا المعنى أقول لا نسلم أن التفسير يقتضي ما ذكر فإن القدير صفة مبالغة فلا بد أن يكون معناه زائداً على معنى القادر باعتبار المبالغة ولعل المبالغة المعتبرة فيه ما ذكر فيكون معنى الفعل التمكن من الفعل تمكينا ما قال بعض المحققين القدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لازماً دائماً عليه ولا يفتقر إلى دليل على أن الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدوران) أي وجود الأول وبقاء الثاني بقدرة البارئ تعالى وفيه رد على من زعم أن الحادث يحتاج في حدوثه إلى لقادر لا في بقاءه وهم جمهور المتكلمين وما كان هذا أمر اشبه عاقلوا أن الجوهر لا يتخلو عن الأعراض وأن العرض لا يبقى زمانين فلا يتصور له الاستغناء عن القادر في أن من الآتات وأما الجوهر فلا يتخلو عن العرض فهي محتاجة في تلك الصفات الحادثة إلى القادر قال صاحب الحواشي صورة هذا الدليل في الحادث أن الحادث في حال حدوثه شيء وكل شيء مقدور لله تعالى وفي الممكن أن الممكن في حال وجوده شيء وكل شيء مقدور لله تعالى ينتج أن الممكن في حال وجوده مقدور لله تعالى والاستدلال المذكور منطوقه فيه إذا لا يلزم أن يكون صدق الأكبر والوسط على ذات الأصغر في حالة (١٠٣) واحدة ألا ترى أن القياس المؤلف من زيد

قدرة الإنسان هيئة بما يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي أن شاء ففعل وإن لم يشأ لم يفعل والقدير الفعل لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلنا يوصف به غير البارئ تعالى واشتقاق القدرة من القدر لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته وفيه دليل على أن الحادث حال حدوثه والممكن حال بقاءه مقدوران وأن مقدور والعبد مقدور لله تعالى لأنه شيء وكل شيء مقدور لله تعالى والظاهر أن التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة وهو أن يشبه كيفية منتزعة من مجموع نضات أجزائه وتلاصقت حتى صارت شيئاً واحداً بأثرى

في حال تعطل حواسه نائم وكل نائم مستيقظ صادق ولا يصدق زيد في حال تعطل حواسه مستيقظ أقول وفيه نظر لأن الشيء بمعنى الشيء على ما ذكر والحادث حال حدوثه والممكن

حال بقاءه مشيئاً والالزام وقوع ما لم يشأ الله تعالى فيلزم أن يكون مقدورين في هاتين الحالتين لأن الله تعالى كل شيء قدير فإن الظاهر منه أنه قادر على كل شيء في كل زمان فسيقط مقاله من أنه لا يلزم أن يكون صدق الأكبر والوسط على ذات الأصغر في حالة واحدة فإن قيل ما ذكرتم أمر ظني فذبح اللزوم الذي ذكره باق لأن صدق قولنا كل شيء مقدور لا يستلزم أن يكون مقدور دائماً إذ صدقه يحصل بأن يكون مقدور في بعض الأوقات كما أن قولنا كل إنسان كاتب لا يستلزم أن يكون كاتباً دائماً فإنا قلنا مقاله المصنف هو أن فيه دليلاً على ما ذكر وهذا صحيح وإن كان الدليل مفيداً لظاهر ولا يخفى أنه كذلك ويمكن أن يقال أن قوله تعالى إن الله على كل شيء قدير من غير تخصيص بزمان دون زمان وحال دون حال مشعر بأنه قادر عليه في كل حال وزمان وأعلم أن قدرته على شيء ليس بالإعتبار إمكان ذلك الشيء كما تقر في السلام أن علة الاحتياج هو الامكان والتمكن في حال البقاء محتاج إلى القادر فثبت أنه تعالى قادر على كل شيء في كل زمان فتأمل ثم النظر الذي ذكره ليس على ما تخيله لأن قوله زيد في حال تعطل حواسه نائم في قوة زيد نائم في حال تعطل حواسه فيكون القياس هكذا زيد نائم في حال تعطل حواسه وكل نائم في حال تعطل حواسه مستيقظ في زمان ما فزيد مستيقظ في زمان ما وكذا حدوث الحادث أو يقال أن بقاء الممكن لما كان شيئاً وكذا حدوث الحادث كذا كذا واجب أن يكون مقدوراً إذا كل ما يتعلق به المشيئة يتعلق به القدرة (قوله وأن مقدور والعبد مقدور لله تعالى) فيه أن القدرة على التفسير المختار عنده لا تشمل قدرة لعبداً أصلاً إذ القدرة على مقاله التمكن من الإيجاد ومنه أهل الحق أن العبد لا يتمكن من إيجاد شيء فلا يكون للعبد مقدوراً أصلاً فلا يصح أن يقال مقدور والعبد مقدور لله تعالى إلا أن تفسر القدرة بغير التفسير الذي اختاره مثل مقال أن القدرة هيئة يتمكن به من الفعل لا قال هذا أيضاً غير صحيح عند أهل الحق لأن العبد لا يتمكن من إيجاد شيء لانا نقول المراد من التمكن من الفعل أهم من التمكن من اكتسب أو من الإيجاد



(قوله فانه شبه حال اليهود) فان كلامنا في التشبيه مركب من متعدد أحدهما وجه لهم التوراة مع عدم العمل بما فيه والطرف الآخر حال الجمار للاستفراق الجهل بما فيها ووجه الشبه بينهما فقدان الانتفاع بأبلغ نافع مع وجدانه والكسد والتعب في استصحابه (قوله والغرض منها تمثيل حال المنافقين) فالشبه في التشبيه الاول هو مجموع الأمور المتعددة التي حالها المنافقين من الخيرة والشدة واطهارهم الايمان وما انتفعوا به من حفظ الدماء وسلامة الأموال والأهل وغير ذلك وزوا طاعنهم بالقرب بإهلاكم وإفشاء حالهم وابقائهم في الحساب الدائم والمشيبه به حال المستوقدين وهو استيقادهم النار وإضاءة النار ما حولهم في اطفاء نارهم والذهاب

(١٠٤)

مثلها كقوله تعالى مثل الذين جلاوا التوراة ثم لم يحملوها الآية فانه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الجمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الخيرة والشدة بما يكابد من انقضاء ناره بعد ايقادها في ظلمة من وبحال من أخذته السماء في ليل مظلمة مع رعد قاصف وبرق خاطف وخوف من الصواعق ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وهو أن تأخذ شيئا فرادى فتشبهه بأشياء كقوله تعالى وما يستوى الاعشى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وقول امرئ القيس

كان قلوب الطير رطبا وبأسا \* لدى وكرها العناب والحشف البالي

بأن يشبه في الاول ذوات المنافقين بالمستوقدين واطهارهم الايمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الأموال والاولاد وغير ذلك بإضاءة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب بإهلاكم وإفشاء حالهم وابقائهم في الخسار الدائم والعذاب السرمد باطفاء نارهم والذهاب بنورهم وفي الثاني أنفسهم بأصحاب الصيب وايمانهم المخاط بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث انه وان كان نافعا في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عاندفعه ضررا ونفاقهم حذر عن نكايات المؤمنين وما يطر قون به من سواهم من الكفرة بجعل الاصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت من حيث انه لا يرد من قدر الله تعالى شيئا ولا يخص ما يريدهم من المضار وتحيرهم لشدة الامر وجه لهم بما يأتون ويذرون بهم كلما صدقوا من البرق خفقة انتهزوا فرصة مع خوف أن تخطف أبصارهم فخطوا خطي يسيرة ثم اذ اخفى وفتّر لعانه بقوامته يدب لآخر كهم وقيل شبه الايمان والقرآن وسائر ما أوقى الانسان من المعارف التي هي سبب الحياة الابدية بالصيب الذي به حياة الارض وما ارتبكت بهامن التشبيه المبطله واعترضت دونها من الاعتراضات المشككة بالظلمات وشبه ما فهم من الوعد والوعيد بالرعد وما فهم من الآيات الباهرة بالبرق ونصامهم عما يسمعون من الوعد بحال من يهوله الرعد فيخاف صواعقه فيفسد أذنيه عنهما مع انه لا خلاص لهم منها وهو معنى قوله تعالى والله يحيط بالكافرين واهتزازهم لما يلع لهم من رشد يدركونه أو فرد تطمع اليه أبصارهم يسيهم في مطر ح ضوء البرق كلما أضاء لهم وتحيرهم وتوقفهم في الامر حين تعرض لهم شبهة أو تمن لهم مصيبة يتوقفهم اذا أظلم عليهم ونبه سبحانه بقوله ولو شاء الله لذهب بسمهم وأبصارهم على أنه تعالى جعل لهم السمع والابصار ليتوسلوا بها الى الهدى والفلاح

الأمر والفساد والخسارة  
آخره وفي التشبيه الثاني  
المشبه حال المنافقين وايمانهم  
المخاط للكفر والخداع  
ونفاقهم حذر من  
القتل والمشيبه به حال  
أصحاب الصيب وحصول  
الظلمات والرعد والبرق  
فيه وجعل الاصابع في  
الآذان من الصواعق  
حذر الموت ووجه الشبه  
وجدان ما هو نافع في  
الظاهر وانتلابه آخر الى  
الضرر المقرط والخسارة  
الشديدة والهلوك الفظيع  
(قوله وما يستوى الاعشى  
والبصير) اذ يعلم منه  
تشبيه الكافر بالاعشى  
والمؤمن بالبصير ويعلم أيضا  
تشبيه الكفر بالظلمات  
والايمان بالنور والثواب  
بالظل والعقاب بالحرور  
أى لا يستوى الكافر  
والمؤمن اللذان هما كالاعشى

والبصير ولا يستوى الكفر والايمان اللذان كالظلمات والنور ولا الخلق

وبالباطل كالظل والحرور (قوله وقيل شبه الايمان أو القرآن) أقول يمكن ان يقال في التمثيل الاول انه شبه حال الانسان في استعمال الخواص وتحصيل العقل بالملكة باستيقاد النار وإضاءة العقل المذكور وما حصل من العاني بألم الى الطفيان ومشتبه النفس باطفائها وذهاب النور ووقوعهم في الجهالات الماوية للدهشة والخيرة بالوقوع في الظلمات وفي التشبيه الثاني انه شبه حال من يحصل العقولات الاول والمبادئ الأولية بالصيب والجهالات بالظلمات المختلطة بالصيب وما اختلج في خاطر من الامور الخوفه بالرعد وما حصل فيه من الامور الهادية الى الطريق المستقيم مما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم بالبرق وما سمع من عليه السلام

من الامور والزجة بالصواعق واعراضهم عنها بوضع الاصابع في الاذان (قوله ولو شاء الله لبعاهم بالحالة الخ) لك ان تقول الجاعل والفاعل ايس الله تعالى اذ ليس لغيره تعالى تأثير بوجه من الوجوه عند أهل الحق فسامعني قوله لبعاهم بالحالة التي يجعلونها والجواب ان العباد وان لم يكونوا فاعلين لكن لهم كسب فالعنى لو شاء الله لبعاهم بالحالة التي يكسبونها وهي اضاءة السمع والبصر اذ لو شاء الله لبعاهم دائماً بالحالة التي يكسبونها وهذا هو المناسب لعبارة المصنف (قوله لمساعد فرق المكلفين وخواصهم وأحوالهم ومصارف أمورهم) الفرق المذكورة المؤمنون والكافرون والمصرفون والمنفقون وخواصهم وأحوالهم التي يمتاز بها كل فريق عن مقابله ومصارف أمورهم أعماهم هزل وتشتيطا فان هذا شأن من خاطبه ملك من الملوك (قوله واهتماما بالعبادة وتفخيا لشأنها) هذا من زيادته على الكشف وفيه ان الالتفات الى الخطأ يدل على عز السامع وتنشيطه لان الخطأ أشد تأثيرا وتحصلا للنشاط وحصول الاساليب الجديدة ولكل جديدته خصوصا مثل هذا الخطاب واما انه يدل على الاهتمام بمضمون ما يخاطب به ففيه خفاء وتوضيح ان اقبال المتكلم سيما اذا كان عظيم الشأن على السامع بان يخاطبه بعد ايراد الكلام بطريق الغيبة دال على ان مضمون الكلام أمر بعبادته ويهتم بشأنه والا لما اشتغل بإيراده بطريق الخطاب مقبلا على السامع (قوله ولا اعتناء بالمدعولة) فان في المارض في الاصل لنداء البعيد فاذا نودي به القريب كان فيه اشار بان المدعولة عما يستحق ان يخاطب ويدعى له البعيد والقريب ففيه اشعار بالاهتمام بشأنه والحث عليه فايراد في القريب يمكن ان يكون لهذه النكتة ويمكن ان يكون الاستقصاء شأن المدعو فكأنه بعيد عن حضرة المتكلم (قوله لانه نائب مناب فعل) يراد به لانه نائب عنه وجود كلام من حرف واحد واسم وهو خلاف ما تقرر باجماع النحاة من ان الكلام لا يتأني الا من اسمين أو فاعل واسم وكون باحرفا قائما مقام الفعل لا بدفع هذا السؤال لانه وان كان نائبا فليس بفعل ولا معناه معنى (١٠٥) الفعل عند الجمهور واما قول بعض

المعلقين على السكافية في جواب هذا السؤال انه كلام لانه بتقدير ادعو فهنا ان دفع الاشكال بان يقال كلمات النداء أسماء أفعال كما صرح به أبو علي وقد أبدى الرضى ودفع عنه جميع ما أورده عليه فيكون معنى ادعوا لنداء

ثم انهم صرفوه الى الحفظ العاجلة وسدوها عن التوائد الآجلة ولو شاء الله لبعاهم بالحالة التي يجعلونها لانفسهم فانه على ما يشاء قد ير (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) لمساعد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف أمورهم أقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات هذا للسامع وتنشيطه واهتماما بأمر العبادة وتفخيا لشأنها جبر الكلفة العبادة بالمدح المخاطبة ويا حرف وضع لنداء البعيد وقد نادى به القريب بتزليله منزلة البعيد اما اعظمته كقول الداعي يارب ويا الله وهو أقرب إليه من حبل الوريد وأغلفته وسوء فهمه أولا اعتناء بالمدعولة وزيادة الحث عليه وهو مع المنادى جملة مفيدة لانه نائب مناب فعل وأي جعل وصلة الى نداء المعروف باللام فان ادخال يا عليه معناه لتعذر الجمع بين حرفي التعريف فانهما ككتلين وأعطى حكم المنادى وأجرى عليه المقصود بالنداء وصفا موضحا له والتزم رفعه اشعارا بأنه المقصود وأختمت بينهما هاء التنبيه تأكيدا وتعويا عما يستحقه أي من

(١٤) - (بضاي) - (اول) الدعوة فتأمل (قوله فانهما ككتلين) بل لكل معنى غير المعنى الآخر ويفيد ما يفيد الآخر واجتماع حرفين كذلك لا يستنكر كما في لقد واستدل على أصل الدعوى بأنه دخل اللام المنادى فاما ان يبنى معها وهو بعيد لكون اللام معاقبة للتوين فهي كالنوين فمن ثم قول البناء معها فاستكره دخوله مطردا في المنادى المبني واما ان يعرب وهو بعيد لحصول علة البناء وهي وقوع المنادى موقع الكاف وكونه مشددا في الافراد والتعريف أقول لا يلزم من كون الشيء معاقبا لآخر ان يكون مشددا في الاحكام بل كون معنى الشيء راجعا الى معنى آخر لا يستلزم ذلك كما صرح به الرضى في باب تقديم معمول المصدر على المصدر قال وليس كل مؤول بشئ حكمه حكما أول بل فلا يمنع من تأويله بالحرف المصدرى من جهة المعنى ان يكون حكمه حكمه ويمكن ان يقال نصرة للشعاع ان اللام الداخل على المنادى يفيد مجرد التعريف كما بان فيفسده مع شئ آخر ولا فائدة في نكر به هذا التعريف فان كان حرف النداء يفيد تعيين الشخص لا يفيق لادم فائدة ومنع الاجتماع في صورة تكون اللام جزء الكلمة في العلم وبيان لما هو الاصل طرد الباب واما الاستدلال بمثل اجتماع حرفي التأني كيدفعيه ان اجتماعهما يفيد زيادة التأني كيد المطلوب في المقام فان قيل لثم الدليل المذكور لدل على انه امتنع اجتماع اداني التعريف سواء كان بينهما فاصلة كما في يا أيها الرجل ألا يكون قلنا توسط بينهما باي وهو المنادى وهو اسم مهم احتجج بعده الى تبين وتعريف فاقى بالاسم المعروف ليطابق الصفة الموصوف ويزيل الابهام تاكيدا فان حرف النداء يدل على تنبيه المخاطب وهما حرف تنبيه على الاسم المهم أولا ثم على المعين ثانيا مع انهما شئ واحد حقيقة وفي هذا التدرج من الابهام الى التوضيح نوع تاكيد كما صرح

به صاحب الكشف ثانياً نذكر برسوف التنبيه ثالثاً تعميم الخطاب بحيث يشمل كل أحد وهو في حكم أن يقال يازيد يا عمر وإلى غير النهاية وهذا يدل على أن الذي وقع الخطاب له أمر عظيم بهم به حتى أنه يطلب من كل أحد (قوله ويدل عليه صحة الاستثناء منها) أن أراد صحة الاستثناء في كل صيغة الجمع فلا يصلح أن يجعل دليلاً لأن لا يسلم أنه للعموم لا يسلم صحة الاستثناء في كل موضع وإن أراد صحة الاستثناء في بعض المواضع فهذا لا يدل على أن صيغة الجمع للعموم مطلقاً والحاصل أن لائق أن يقول يحتمل أن يكون للاستغراق وإن يكون لغيره فعلم أحدهما من القرينة مثل الاستثناء ويمكن أن يقال أنه لما ثبت العموم في بعض المواضع ثبت في كل موضع بالقياس إذ الظاهر أن معنى المجموع واحد إذ الصارف عنه غير ظاهر فتأمل (قوله لفظاً) متعلق بيم أي يعم الناس ويشمل بحسب اللفظ الموجودين في زمان النزول لأن نداء غير الموجود مما لا يقبل (قوله ومن سيو جند) أي الناس يشمل ويمع بحسب المعنى من سيو جند لأنهم أيضاً مأمورون بالعبادة (قوله أن صح رفعه) أي رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم لأن مثل هذا لا يعلم إلا من السماع من النبي صلى الله عليه وسلم (قوله ولا أمرهم) أي لأمرهم بالخصوص دون المؤمنين (قوله وهو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة الخ) هذا يدل على أن المعرفة ليست من العبادات فتكون العبادة عمل الجوارح فقط ولا يباحث على هذا بل الظاهر أن (١٠٦) تعم العبادة أعمال القلب أيضاً كيف لا وقد فسر العبادة بأقصى

المضاف إليه وإنما كثر النداء على هذه الطريقة في القرآن لاستقلاله بأوجه من التأكيّد وكل ما نادى الله له عباده من حيث أنها أمور عظام من حقها أن يتفطنوا إليها ويقبلوا بقلوبهم عليها وأكثرهم عنها غافلون حقيق بأن ينادى بالآكد البالغ والجوع وأسماؤها الحلاّء باللام للعموم حيث لا عهد ويدل عليه صحة الاستثناء منها والتأكيّد بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون واستدلال الصحابة بعمومها شائعاً وداعياً فالتاسع يعم الموجودين وقت النزول لفظاً ومن سيو جند لما تواتر من دينه عليه الصلاة والسلام أن مقتضى خطابه وأحكامه شامل للمقبولين ثابت إلى قيام الساعة إلا ما خصه الدليل وماروى عن علقمة والخسن أن كل شيء نزل فيه يأمرها الناس فسبحي ويأمرها الذين آمنوا فذني أن صح رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار ولا أمرهم بالعبادة فإن المأمور به هو القدر المشترك بين بدء العبادة والزيادة فيها والمواظبة عليها فالماطلوب من الكفار هو الشرع وفيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والاقرار بالصانع فإن من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لايتم إلا به وكما أن الحدث لا يمنع وجوب الصلاة فالسكفر لا يمنع وجوب العبادة بل يجب رفعه والاشتغال به أعقبيه ومن المؤمنين أن زيادتهم وثباتهم عليها وإنما قال بكم تنبيهاً على أن الموجب للعبادة هي الرتبة (التي خلقكم) صفة جرت عليه تعالى للتعظيم والتعليل ويحتمل التقييد والتوضيح أن خص الخطاب بالمشرّكين وأرد بالرب أهم

غاية الخضوع والخضوع  
الباطن عمل القلب بل  
لا يتحقق الخضوع حقيقة  
بنون ذلك وحق العبادة  
أن يقال المطلوب من  
الكفار أولاً تحصيل  
المعرفة التي هي رأس  
العبادات وأصلها ثم  
العبادات الأخرى على  
الطريق التي وضعها الشارع  
عليه وقوله والاقرار  
بالصانع فإن من لوازم  
الشيء الخ يدل على أن  
العبادة لا يعينها إلا بعد

الاقرار وفيه خفاء لأنه إذا لم يكن الاقرار داخل في الإيمان كما هو مذهب المحققين فلم يفسر العبادات من بدون الاقرار واللسان نعم هذا صحيح على مذهب من جعل الاقرار لا بد منه في حصول الإيمان كما هو الراجح من مذهب المصنف على ما فهم من كلامه في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب (قوله تنبيهاً على أن الموجب للعبادة هي الرتبة) فإن قلت هذه العبارة تدل على قصر الربوبية على الموجب للعبادة فكأن معناه أن الربوبية لا تكون صفة لغير الموجب للعبادة فأنهم صرحوا بأن ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند إليه كما في زيد هو القائم أنه يفيد قصر القيام على زيد وهذا ليس مضمون الكلام والمقصود منه بل يستفاد منه أن الموجب ليس إلا الربوبية فإنه يدل على أن علة العبادة هي الربوبية لا غيرها فيكون قصر الموجب على الربوبية والجواب أن ضمير الفصل كما يجيء لقصر المسند على المسند إليه وهو الغالب المشهور وقد يجيء لقصر المسند إليه على المسند نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال أي لا كرم إلا التقوى ولا حسب إلا المال ذكره في الطول وههنا كلام آخر وهو أنه لا يخفى ما أن يكون الإيجاد داخل في الربوبية أولاً فإن كان الأول يكون لفظ خلقكم زائداً وإن كان الثاني لا ينحصر الموجب للعبادة في الربوبية بل الخلق والإيجاد أيضاً كذلك والجواب أن اختيار الأول وإفراده بالذكر صريحاً بعد ما علم ضمناً للاشعار بأنه أصل الأصول لأنه أول نعمة وردت على الإنسان (قوله ويحتمل التقييد والتوضيح أن خص) يعني إذا كان الخطاب للمشرّكين

وأريد بالرب أعم من الحقيق وغيره كان في قوله تعالى الذي خلقكم صفة مقيدة وموضحة أي عبدوار بكم الموصوف بأنه خلقكم  
 لا الرب الذي لا يتصف بهذه الصفة وكون الصفة المذكورة مقيدة ظاهر وكونها موضحة كذلك لان الإيضاح لتقليل الاشتراك  
 في المعارف وأزالت (قوله للتعليل والتعظيم) فان الخلق دليل على الربوبية وهي علة للعبادة فكانه قيل علة العبادة الربوبية وعلة  
 الربوبية أي دليلها الخلق والابجد والاولى ان يقال ان الخلق علة للعبادة ولا ينافي ذلك كون الربوبية علة لها لان الخلق داخل في  
 الربوبية (قوله كل ما يتقدم الانسان بالذات أو بالزمان) فيه أن أهل السنة لا يشبثون التقدم بالذات لغير الله فان التقدم بالذات هو  
 العلة للشئ بمعنى ما يحتاج اليه الشئ ويمتنع وجوده بدون فلو كان الذين من قبلكم شاملا لكل ما يتقدم الانسان بالذات أو الزمان  
 لزم ان يكون له أي للانسان شئ يتقدم بالذات عليه مخلوق لله تعالى والحال انهم أي الاشاعرة نقوا ان يكون الشئ علة للشئ فان مذهبه  
 ان كل الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلاف بعضها عقيب بعض  
 كالاحراق عقيب مماسة النار والرى بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والرى كذا في المواقف وشرحه  
 والجواب بان يقال ما نفاه الاشاعرة هو التأثير أي ليس لبعض الحوادث تأثير في البعض الآخر وما التوقف والتقدم بالذات فليس  
 بمتنفذ عندهم فانه لا شك ان السكك موقوف على وجود الجزء وفيه نظر (قوله على اتمام الموصول الثاني بين الاول وصلته) هكذا في  
 الكشاف وقال العلامة التفتازاني لم يعمدنا كيد اللفظي الا بعبادة اللفظ الاول ومع ذلك فقد صرحوا باشاعته قبل الصلة وان رأيت االكيد  
 من جهة المعنى عاد المحذوروا احتيج الى بيان وجه اجتماع الموصول لا يرى انهم لم يذهبوا في مثل قول الشاعر \* فصر وما ملك كعصف مأكول \*  
 الى ان السكاف تا كيد بل مزيدة فالاولى ان يقال ههنا ان كلمة من (١٠٧) مزيدة على ما هو مذهب السكافي أو موصوفة

أو موصولة واقعة موقع خبر  
 مبتدأ محذوف والجملة صلة  
 الذين أقول فرق بين ان  
 يقال ان هذا اللفظ تا كيد  
 وبين ان يقال أقحم هذا  
 اللفظ وزيد تا كيدا ولا  
 يلزم من صحة اطلاق الثاني  
 صحة اطلاق الاول لانهم اذا  
 قالوا ان هذا اللفظ تا كيد  
 أرادوا به انه امانة كيد  
 لفظي وهو تكرير اللفظ

من الرب الحقيق والآله التي يسمونها أربا والخلق إبداع الشئ على تقدير واستواء وأصله التقدير  
 يقال خلق النعل اذا قدره أو سواه بالمقياس (والذين من قبلكم) متناول كل ما يتقدم الانسان  
 بالذات أو بالزمان منصوب معطوف على الضمير المنصوب في خلقكم والجملة أخرجه مخرج المقرر  
 عندهم لا ما اعترف بهم به كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله أولم تكنهم من العلم به بأدنى  
 نظرو ري \* من قبلكم على أقحم الموصول الثاني بين الاول وصلته تا كيدا كما أقحم جر في قوله  
 \* باتيم نهم عدى لأالكوم \* نجا الثاني بين الاول وما أضيف اليه (لعلكم تتقون) حال من  
 الضمير في اعبدوا كأنه قال اعبدوا بكم راجين ان تتخبطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى  
 والفلاح المستوجبين لجوار الله تعالى نية به على ان التقوى منهته درجات السالكين وهو التبري  
 من كل شئ سوى الله تعالى الى الله وان العابد ينبغي ان لا يعتد بعبادته ويكون ذا خوف ورجاء

الاول أو معنوي وهو ألفاظ مخصوصة وما كون الشئ مقدما أو زائدا لاجل التأكيد فإداهم بالتأكيد مطلق التقرير ثم نقول  
 قد يكون التأكيد اللفظي لا بتكرير اللفظ الاول نحو ضربت أنت وضربت أبنا بل صرح الرضي بأن التأكيد اللفظي قد يكون لباعادة  
 اللفظ الاول نحو هنيأ مر يشا (قوله كأنه قيل اعبدوا بكم راجين منه التقوى) رد صاحب الكشاف هذا الوجه وقال العلامة التفتازاني  
 في بيان وجه الرد انه لا وجه لتعليقه عن الاقرب بالبعد ونوسطه بين وصفي المفعول لان الذي جعل لكم الارض الآية وصف للرب كان  
 الذي خلقكم وصف لها أيضا على ان تقييد العبادة بترجي التقوى ليس له كثير معنى أقول فيه بحث اما أولا فانه لا يجب ان يجعل الذي  
 خلقكم وصفا للمفعول بل يمكن أن يكون مبتدأ كما صرح به صاحب الكشاف والمصنف ويمكن أيضا ان يكون خبر مبتدأ محذوف  
 أي هو الذي على الاستئناف أو ما ثانيا فلان المراد من التقوى الاحتراز والتجنب عن كل ما يوجب البعد وهذا معني صحيح بعده  
 وحصله اعبدوا بكم حال كونكم راجين منه التقوى على الدوام من كل ما يوجب البعد عن الرب وقد نبه عليه المصنف بقوله وهو  
 التبرؤ عن كل شئ سوى الله تعالى ويكون الامر استحبابيا لا إيجابيا لان على هذه الصفة نادر جدا هذا اذا كان المراد من التبرؤ  
 عن الغير طرح الاسباب العادية والتوكل المحض على الله تعالى وان كان المراد منه اعتقاد ان ليس لغيره تعالى دخل وتأثير فيكون الامر  
 للإيجاب (قوله ويكون ذا خوف ورجاء) لذلك نقول يفهم من الكلام الرجاء وأما الخوف فلا يفهم منه ويمكن أن يقال المراد  
 ههنا من الخوف خوف عدم حصول المرجو الذي هو التقوى وهو لازم الرجاء لان ما هو مرجو لا يقطع بحصوله فيحتمل عدم الحصول



لكن هذا خلاف ما يتبادر من عبارته بل التبادر من عبارته الخوف من العقاب فانه استشهد بقوله تعالى يرجون رحمة ويخافون  
عذابه فتأمل (قوله على معنى أنه خلقكم ومن قبلكم في صورة من برجي منه التقوى) اذ لا يتصور أن يكون خلقهم حين كونهم  
راجين ولا مرجون منهم التقوى في الحالة المذكورة حقيقة والفرق بين التوجهين أن أهل في الاول على حقيقتها وفي الثاني استعارة  
تعبية كما هو شأن الاستعارة في الحروف شبه رجاء التقوى منهم بكونهم على حالة تكون منشأ صدور التقوى ووجه شبه استازام  
التقوى في الجسلة وههنا نظر وهو أن التوجهين المذكورين يفيدان المعنيين الاسمين ولعل حرف تنبيه لا يكون اسما في شيء من  
المعاني اللهم إلا أن يكون المرادان المعنى المقصود منه هو المعنى الخرفي لكن لما لم يتيسر التعبير عنه نفسه لعدم استقلاله عنه بالمعنى  
الاسمي قال الشريف العلامة في شرح المفتاح كان المعنى الحقيقي لكلمة اهل غير مستقل بالفهمية وإذا بدأنا يعبر عنه بالترجي  
كذلك معناها الجازي المراد بكلمة اهل في قوله تعالى اهل علم يتقون غير مستقل بالفهمية وإذا أريد أن يعبر عنه بالارادة على  
قواعد الاعتزال (قوله وقيل لتعليل للخلق أى خلقكم لكي تتقوا) هذا قول ابن الانباري وقال العلامة التفتازاني رده صاحب الكشف  
بأن جمهور أهل اللغة اقتصر وافي (١٠٨) بيان معناه الحقيقي على الترجي والاسعاف وبأن عدم صلوحها لجرده معنى

اعلام العلية والفرضية مما

وقع عليه الاتفاق الاراك

تقول دخلت على المريض

كي أعوده وأخذت الماء

كي أثمر به لايصح اهل

لكن قال صاحب المعنى

اهل لها معنيان أحدهما

التوقع والثاني التعليل أثبتة

جساعة منهم الاخفش

والكشاف وجاوا عليه

قوله تعالى فتقوله قولا

لينا لعله يتدكر أو يخشى

(قوله والآية تدل على أن

الطريق إلى معرفة الله تعالى

والعلم بوحديته (أ) هذا

ظاهر إذا كانت العبادة

بمعنى المعرفة كما فسروها

في قوله تعالى وما خلقت

الجن والانس الا ليعبدون

أولاد فلاد بل ظاهر الاعلى أن ظهور واستحقاقه للعبادة بالنظر في صفته والاستدلال بأفعاله وامادلاته على أن الطريق إلى معرفة

الله تعالى والعلم بوحديته ففيه خفاء فتأمل (قوله وأمدح منصوب أو مرفوع) أما الاول فتقديره أمدح الذي جعل لكم وأما

الرفع في تقدير مبتدأ (قوله وجعل من الافعال العامة) إنما كان مهالاً كل شيء يمكن لا يتخلو عن جعل اما عند من يجعل الماهيات

مجمولة بأنفسها فظاهر وأما عند غيرهم فباعتبار وجودها واتصافها بالاصواف فان كلامها بجعل الجاعل (قوله مع ما في طبعه من

الاحاطة بها) لان الارض أثقل من الماء ولذا اذا طرح فيه التراب رسب فيه فان قلت الماء يرسب في الارض اذا سكب عليها قلت دخوله

في خلال أجزاء الارض بسبب ما فيها من الاجزاء الهوائية وطبع الماء ثقيل والهواء خفيف فيقتضى أن يدخل في الفرج ويخرج الهواء

ويمكن مكانها حتى يكون الثقل تحت الخفيف كما هو الوضع الطبيعي ولذا قد يشاهد صوت خروج الهواء (قوله والسما بناء) فان

قلت ما الامتنان في جعل السماء بناء قلت لما فيها من الكواكب التي هم بها مهتدون والقمر الذي به يحسبون الايام والشهور والشمس

كأقال تعالى يدعون ربهم خوفا وطعما يرجون رحمة ويخافون عذابه أومن مفعول خلقكم  
والمعطوف عليه على معنى أنه خلقكم ومن قبلكم في صورة من برجي منه التقوى لترجع أمره  
باجتماع أسبابه وكثرة الدواعي اليه وغلب الخاطئين على الغائبين في اللفظ والمعنى على ارادتهم  
جميعا وقيل لتعليل للخلق أى خلقكم لكي تتقوا كقائل وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون  
وهو ضعيف اذ لم يثبت في اللغة مثله والآية تدل على أن الطريق إلى معرفة الله تعالى والعلم  
بوحديته واستحقاقه للعبادة بالنظر في صفته والاستدلال بأفعاله وان العبد لا يستحق بعبادته  
عليه ثوابا فانها لما وجبت عليه شكرا الماعدهه عليه من النعم السابقة فهو كاجير أخذ الأجر  
قبل العمل<sup>(٢٠)</sup> (الذي جعل لكم الارض فراشا) صفة ثانية أو مدمح منصوب أو مرفوع  
أومبتدأ أخبره فالتجملوا وجعل من الافعال العامة يجي على ثلاثة أوجه بمعنى صار وطفق فلا  
يتعدى كقوله

فقد جعلت قلوب بني سهيل \* من الاكوار مرميها تقرب

وبمعنى أوجد فيتعدي إلى مفعول واحد كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وبمعنى صير  
ويتعدى إلى مفعولين كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والتصيير يكون بالفعل تارة  
وبالقول والاعتدأ أخرى ومعنى جعلها فراشا ان جعل بعض جوانبها بارزا ظاهرا عن الماعم ما في طبعه  
من الاحاطة بها وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة حتى صارت مهيأة لان بقعدوار ينماوا عليها  
كالقراش المبسوط وذلك لا يستدعى كونها مسطحة لان كربة شكلها مع عظم حجمها واتساع  
جوفها لاتأبى الاقتراش عليها (والسما بناء) قبة مضروبة عليكم والسماء اسم جنس يقع على

الجن والانس الا ليعبدون أو كانت شملة لها وأما إذا كانت العبادة غير المعرفة على ما قاله المصنف وصاحب  
الكشف فلا بد لظاهر الاعلى أن ظهور واستحقاقه للعبادة بالنظر في صفته والاستدلال بأفعاله وامادلاته على أن الطريق إلى معرفة  
الله تعالى والعلم بوحديته ففيه خفاء فتأمل (قوله وأمدح منصوب أو مرفوع) أما الاول فتقديره أمدح الذي جعل لكم وأما  
الرفع في تقدير مبتدأ (قوله وجعل من الافعال العامة) إنما كان مهالاً كل شيء يمكن لا يتخلو عن جعل اما عند من يجعل الماهيات  
مجمولة بأنفسها فظاهر وأما عند غيرهم فباعتبار وجودها واتصافها بالاصواف فان كلامها بجعل الجاعل (قوله مع ما في طبعه من  
الاحاطة بها) لان الارض أثقل من الماء ولذا اذا طرح فيه التراب رسب فيه فان قلت الماء يرسب في الارض اذا سكب عليها قلت دخوله  
في خلال أجزاء الارض بسبب ما فيها من الاجزاء الهوائية وطبع الماء ثقيل والهواء خفيف فيقتضى أن يدخل في الفرج ويخرج الهواء  
ويمكن مكانها حتى يكون الثقل تحت الخفيف كما هو الوضع الطبيعي ولذا قد يشاهد صوت خروج الهواء (قوله والسما بناء) فان  
قلت ما الامتنان في جعل السماء بناء قلت لما فيها من الكواكب التي هم بها مهتدون والقمر الذي به يحسبون الايام والشهور والشمس

التي بها نظام وجود كل شيء اذ بها يظهر الزرع والاشجار ولذا كانت المواضع البعيدة عن الشمس وهي القريبة من القطب لا تصلح للسكن وللازراع والضرع (قوله) وأودع في المساقوة فاعلة وفي الارض قوّة فاعلة) ان أراد أنه أودع في المساقوة فاعلة مؤثرة في الحقيقة فهو خلاف مذهب أهل السنة القائلين بان لا مؤثر الا الله وان أراد أنه أودع في المساقوة فاعلة أي يصح أن يكون لها فعل لكن لا تأثير لها وانما التأثير لله تعالى فكيف يصح أن يقال يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار ويمكن أن يقال مراده أن العادة تجاريه بان يتولد من اجتماع القوتين الثمار وان لم يكن لهما تأثير ودخل فان قلت لم يكن للقوة المذكورة فصل ودخل في وجود الثمار فلم تسمى الفاعلة قلت لما ظهر من الباري تعالى عند وجود هذه القوة فعل سميت بالفاعلة مجازا وتوسعا بقي ههنا شيء يقال لم يكن للقوة الفاعلة تأثير فمن أين يعلم وجودها وما قائمها ابداعها فيه (قوله) ولكن في انشاءها من (جا) لان انشاء الشيء بالتدرج يستلزم كثرة الاطوار واختلاف ويناسب اللاحق السابق بخلاف ما اذا وجد الشيء دفعة (قوله) ومن أسباب سماوية (ان) قيل ان هذا التوجيه لا يلائم اذا كان من الابداء لان ابدء نزول الماء ليس من الاسباب السماوية وانما ابدء وجوده (١٠٩) السحاب وصعود البخر منها والجواب

أه كان ابتداء وجود الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم وقيل جبع سماء والبناء مصدر رسمي به المبني بيتا كان أو قبعة أو خباء ومنه بنى على امرأته لانهم كانوا اذ اتز وجوا ضربوا عليها خباء جديدا (وأزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) هظف على جعل وخروج الثمار بقدرته الله تعالى ومشيشته ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا في اخراجها ومادة لها كالنطفة الحيوان بان أجري عاذنه بافاضة صورها وكيفياتها على المادة المعترجة منهما أو أودع في المساقوة فاعلة وفي الارض قوّة فاعلة يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا أسباب ومواد كما يبدع نفوس الاسباب والمواد ولكن له في انشاءها مدرجا من حال الى حال صنائع وحكم يحدد فيها الاولى الابصار عبر اوسكونا الى عظيم قدرته ليس في ايجادها دفعة ومن الاولى للابتداء سواء أربد بالسما السحاب فان ما هلاك سماء وأفالك فان المطر يتدنى من السماء الى السحاب ومنه الى الارض على مادلت عليه الظواهر أو من أسباب سماوية تثير الاجزاء الرطبة من أعماق الارض الى جواهرها فتتعدس سحابا بطار من الثانية للتبعض بدليل قوله تعالى فأخرجنا به ثمرات و ا كتناف المنكرين له أعني ماء ورزقا كانه قال وأنزّلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهكذا الواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله ولا أخرج بالمطر كل الثمرات ولا جعل كل المرزوق ثمرات أو للتبيين ورزقا مفعول بمعنى المرزوق كقوله أنفق من الدراهم ألفا وانما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة لانه أراد بالثمرات جماعة الثمرة التي في قولك أدركت ثمرة بستانه ويؤيده قراءة من قرأ من الثمرة على التوحيد أولان الجوع يتعاور بعضهم موقع بعض كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وقوله ثلاثة فروع أولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حدة القلة واسم صفة رزقا ان أريد به المرزوق ومفعوله ان أريد به المصدر كانه قال رزقا اياكم (فلا تجعلوا لله أندادا) متعلق باعدوا

الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم وقيل جبع سماء والبناء مصدر رسمي به المبني بيتا كان أو قبعة أو خباء ومنه بنى على امرأته لانهم كانوا اذ اتز وجوا ضربوا عليها خباء جديدا (وأزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) هظف على جعل وخروج الثمار بقدرته الله تعالى ومشيشته ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا في اخراجها ومادة لها كالنطفة الحيوان بان أجري عاذنه بافاضة صورها وكيفياتها على المادة المعترجة منهما أو أودع في المساقوة فاعلة وفي الارض قوّة فاعلة يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا أسباب ومواد كما يبدع نفوس الاسباب والمواد ولكن له في انشاءها مدرجا من حال الى حال صنائع وحكم يحدد فيها الاولى الابصار عبر اوسكونا الى عظيم قدرته ليس في ايجادها دفعة ومن الاولى للابتداء سواء أربد بالسما السحاب فان ما هلاك سماء وأفالك فان المطر يتدنى من السماء الى السحاب ومنه الى الارض على مادلت عليه الظواهر أو من أسباب سماوية تثير الاجزاء الرطبة من أعماق الارض الى جواهرها فتتعدس سحابا بطار من الثانية للتبعض بدليل قوله تعالى فأخرجنا به ثمرات و ا كتناف المنكرين له أعني ماء ورزقا كانه قال وأنزّلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهكذا الواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله ولا أخرج بالمطر كل الثمرات ولا جعل كل المرزوق ثمرات أو للتبيين ورزقا مفعول بمعنى المرزوق كقوله أنفق من الدراهم ألفا وانما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة لانه أراد بالثمرات جماعة الثمرة التي في قولك أدركت ثمرة بستانه ويؤيده قراءة من قرأ من الثمرة على التوحيد أولان الجوع يتعاور بعضهم موقع بعض كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وقوله ثلاثة فروع أولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حدة القلة واسم صفة رزقا ان أريد به المرزوق ومفعوله ان أريد به المصدر كانه قال رزقا اياكم (فلا تجعلوا لله أندادا) متعلق باعدوا

وفيه نظر اذ ثمرات في قوله تعالى أخر جنبه ثمرات لا بد أن يكون المراد به البعض لما ذكرنا وأما من فيه فيمكن أن يكون من اللبيان كما سيحىء لكن هذا خلاف الظاهر لان الظاهر ان اللبين مقدم على اللبيان وههنا بالعكس لان اللبين ههنا مؤخر فان قيل اذا كان معنى من الثمرات بعض الثمرات فيكون معنى من هو معنى لفظ البعض فيكون من اسما لاحوا قلت معنى من البعضية الخاصة المتعلقة بين الشيئين بحيث تكون تبعا لملاحظة الطرفين كما قال الشريفة العلامة في من لا يبدء انهما لا يبدءا لخاص التعقل بين الشيئين فليتامل (قوله) لانه أراد به) قال العلامة التفماتاني يعني الثمرات جبع الثمرة التي بمعنى الكثرة لا الوحدة (قوله) أولان الجوع يتعاور بعضها موقع بعض) يق أن يقال ما المكتة ههنا في استعمال جمع القلة بمعنى الكثرة ويمكن أن يقال اشارة الى أن كل جماعة من الثمرات المنخرجة من الماء النازل من السموات وان كانت كثيرة في نفسها فهي قليلة بالنسبة الى ما تحت القدرة أولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حدة القلة ههنا هو المعتبر عند جمهور أهل العربية والاصول (قوله) متعلقة باعدوا لان أول ما يعتبر من العبادة التوحيد

(قوله على انه نهى معطوف) فيه نظر اذ لا يظه وجه الفاء ههنا لان العبادة ليست متقدمة على التوحيد ولا سبيله بل التوحيد رأس العبادات وأصلها الا أن يقال الفاء ههنا لترتيب المذكور وهو عطف المبين على المجمل كقوله تعالى فقدموا لأموسى أكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره ف يكون لاتجملوا موضحا لاعتقادهم فيكون المراد من اعدوا ربكم وحدوه ولا تشركوا به فان كان المراد بالفاء ما ذكرنا لم يتوجه عليه مقاله العلامة التفتازانى من أن الاحسن الواو لا الفاء لكن هذا خلاف تفسير المصنف وصاحب الكشف (قوله أو نفي منصوب باضمار أن جواب له) قال العلامة التفتازانى وما جعل نفيًا منصوبًا باضمار أن كفى زنى فأكرمك فلا يشعر به كلام المصنف أى صاحب الكشف بل بآيه لان تقدير أصالة التوحيد للعبادة بأى كون العبادة سبيله على ما هو شرط انتصاب المضارع بعد الاشياء الستة (قوله أو بابل) فيكون المعنى راجعًا منكم التقوى فعدم الاشرار لكن المعنى الذى ذكره وهو قوله والمعنى ان تتقوا لاتجعلوا لله أنداد الا ليس هذا المعنى الذى ذكرناه بل هو معنى الكلام اذا كان فلا تجعلوا جزاء بشرط مقدر قال العلامة التفتازانى معناه حينئذ خلقكم فى صورة من يربى منه التقوى أى الخوف من العقاب ليكون ذلك سببًا لعدم اشراركم أقول فان قيل يرد عليه أنه يجب أن يكون ما قبل المنصوب (١١٠) بالفاء سببًا لما بعدها والتقدير الذى ذكره لا يفيد ذلك بل تقول التوحيد

على انه نهى معطوف عليه أو نفي منصوب باضمار أن جواب له أو بعلل على ان نصب تجعلوا نصب فاطلع فى قوله تعالى اعملى أبلغ الاسباب أسباب السموات فاطلع الحاقًا بالاشياء الستة لا شترًا كما فى انها غير موجبة والمعنى ان تتقوا لاتجعلوا لله أنداد أو بالذى جعل ان استأنتفت به على انه نهى وقع خبره على تأويل مقول فيه لاتجعلوا والفاء للسببية أدخلت عليه لتضمن المبسدة معنى الشرط والمعنى ان من خصكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغي ان لا يشرك بهو الله المثل المتناهى قال جوير  
اتمنا تجعلوا الى ندا \* وماتم لى حسب نديد  
من ندين دودا واذنفر وناددت الرجل خالفة خص بالخالف المماثل فى الذات كخاص المساوى بالمماثل فى القدر وتسمية ما يعبد المشركون من دون الله أندادا وما زعموا انها تساوى فى ذاته وصفاته ولانها تخالفه فى أفعاله لانهم لم يأتوا بعبادته الى عبادتها وسموها آلهة شابهت حالهم حال من يعتقد انها ذات واجبة بالذات قادرة على ان تدفع عنهم بأس الله وتمنعهم ما لم ير الله بهم من خير فتهكم بهم وشنع عليهم بان جعلوا أندادا لمن يتمتع ان يكون له ند ولذا قال موحد الجاهلية زيد ابن عمرو بن نفيل  
أربا واحدا أم ألف رب \* أدين اذا قسمت الامور  
ترك اللات والعزى جميعا \* كذلك يفعل الرجل البصير  
(وأنتم تعلمون) حال من ضمير فلاتجعلوا ومفعول تعلمون مطروح أى وحالكم انكم من أهل

أصل التقوى فلاتكون التقوى سبيله كما مر فى نفي كون العبادة سببًا للتوحيد لكن مقتضى قاعدة نصب المضارع بعد النهى ونظائره ان يكون مانع فيه سببا لعدم الاشرار واذا كان التقوى ليس سببا لعدم الاشرار كان الخلق فى صورة من يربى منه التقوى كذلك أيضا والجواب ان التقوى فرع التوحيد لكن الخلق فى صورة من يربى منه التقوى ليس فرعا له فاندفعت الملازمة المذكورة توضيحه ان الخلق فى صورة من يربى منه التقوى

عبارة عن خلقه بحيث يكون مستعدا لصدور التقوى والخلق المذكور سبب لصدور التوحيد اذ من لم يكن مخلوقا على ما ذكر لم يصلح لان يصدر التوحيد والتقوى منه (قوله الحاقًا بالاشياء الستة لا شترًا كما فى انها غير موجبة) والاشياء الستة هى الامر والنهى والاستفهام والعرض والغنى والنفي والمراد بكونها غير موجبة عدم استفادة شئ لشي من تلك الامور وفى عبارته تسامح الاولى ان يقال لا شترًا كما فى عدم الاجاب (قوله على انه نهى وقع خبره على تأويل مقول فيه لاتجعلوا) اعلم أن صاحب الكشف قال يحتمل أن يكون الذى جعل مرفوعا على الابتداء وفسره السراج بأن معناه ان يكون خبرا للمبتدأ بتأويل هو الذى جعلكم وحله المصنف على ظاهره فلذا جعله مبتدأ خبره فلاتجعلوا ولا يتحول هذا المعنى عن ركازة كما شرح به العلامة التفتازانى فالوجه أن يقال ان قوله تعالى فلاتجعلوا اذا جعل متعلقا بالذى جعل يكون جزاء شرط محذوف والمعنى هو الذى جعل لكم ما ذكر وخصكم بالنعم الظاهرة المتظاهرة واذا كان كذلك فلاتجعلوا لله شركاء (قوله اتمنا تجعلون) أى تجعلون تيمنا بضم مضمونى والخال ان تيمنا ليس مثلا لى حسب مطلقا وان كان أدون فكيف يكون مثلى (قوله شابهت حالهم حال من يعتقد) يعنى استعارة تبعية تمكينية تجعل غاية عجزهم بمنزلة القوة تمكينا بادعاء أحد الضدين بمنزلة الضد الآخر كجعل حاتم بمنزلة الجواد باستعارة الحاتم للبخل

فاظلاق النسخ على كل منهما كما أطلق الحاشم على البخيل (قوله اضطر عقولكم الى اثباته وجد للمكنات متفرد بالوجوب الذاتي) لا يخفى أن الكفار المخاطبين قائلون بان الله تعالى متفرد بالوجوب الذاتي موجد للمكنات كما قال تعالى والذين سألهم من خلقهم ليقولن لله وقد نص المصنف قبل هذا باسطران المشركين مازعموا ان الاصنام مثل الله تعالى في ذاته وصفاته فالأولى أن يقال لاضطر عقولكم الى التوحيد الصريح ورد الشرك في العبادة واضاعة الاصنام (قوله وعلى هذا فالمقصود) لك أن تقول الظاهر اسقاط قوله على هذا بان يقال المقصود التوحيه الذي يتوخى مقصود على كل حال والجواب أن غرضه أن المراد على التقدير الثاني مجرد التوحيه ولا يمكن قصد تقييد الحكم والالزام أن لا يكون الحكم المذكور شاهداً لمن قدر على العلم ولم يعلم وأما على التقدير الأول فيمكن أن يكون المراد التوحيه مع تقييد الحكم فان التكليف المذكور لا يتوجه الاعلى من قدر على النظر وعبارة الكشف هكذا ومقول يعاون متروك كأنه قيل وأتم من أهل العلم والمعرفة والتوحيه فيه أكد ويجوز أن يقدر وأتم تعاون (١١١) أنها لا تماثل أو أتم تعاون ما بينه وما بينهما

التفاوت أو أتم تعاون  
انها لا تفعل مثل أفعاله  
انتهى فلا يرد عليه شيء من  
هذا الاعتراض الآخر  
(قوله فمثل البدن بالارض  
والنفس بالسما والفضل  
بالماء وما أفاض عليه)  
لا يخفى أنه جعل البدن  
فراشا والنفس سماء باعتبار  
أن البدن أمر ثقيل من  
الأمور السفلية ففقه شبه  
بالارض التي جعلت تحت  
الانسان والكفر من الأمور  
العالية ففقه شبه بالسما ثم ان  
العقل نازل على البدن بل  
عما يقوم بالسما الذي هو  
النفس وما أفاض عليهما من  
الفضائل العامة والعملية  
المشبهة بالثمرات ليس مما تقوم  
بالبدن وتظهر منه فلا يلزم  
تفسير الماء النازل من السماء

العلم والنظر واصابة الرأي فلو تأملت من تأمل اضطر عقلكم الى اثباته موجد للمكنات متفرد  
بوجوب الذات متعال عن مشابهة الخلق أو مسمى وهو أنها لا تماثل ولا تقدر على مثل ما يفعله  
كقوله سبحانه وتعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء وعلى هذا فالمقصود منه  
التوحيه والتثريب لا تقييد الحكم وقصره عليه فان العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء في  
التكليف واعلم ان مضمون الآيتين هو الأمر بعبادة الله سبحانه وتعالى والنهي عن الاشراف به  
تعالى والاشارة الى ما هو العلة والمقتضى وبيانه انه رتب الأمر بالعبادة على صفه الربوبية اشعاراً  
بانها العلة لوجوبها بمن ربوبيته بانه تعالى خالقهم وخالق أصولهم وما يحتاجون اليه في معاشهم  
من القلة والمظلة والمطاعم والملابس فان الثمرة أعم من الطعام والرزق أعم من الماء كقول والمشروب  
ثم لما كانت هذه الأمور التي لا يقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته تعالى رتب تعالى عليها النهي  
عن الاشراف به وأعله سبحانه أراد من الآية الأخيرة مع ما دل عليه الظاهر وسبق فيه الكلام  
الاشارة الى تفصيل خلق الانسان وما أفاض عليه من المعاني والصفات على طريقة التمثيل فمثل  
البدن بالارض والنفس بالسما والعقل بالماء وما أفاض عليه من الفضائل العملية والنظرية  
الحصول بواسطة استعمال العقل للحواس وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة  
من ازدواج القوى السماوية والارضية المنفصلة بقدره الفاعل المختار فان لكل آية ظهراً  
وبطناً ولكل حكمة مطلقاً (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة) لما قرر وحدانيته  
تعالى وبين الطريق الموصل الى العلم بهذا كعبه ما هو الحق على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو  
القرآن المجزى بفصاحته التي بذت فصاحة كل منطق وخامه من طوب بمعارضته من مصافح  
الخطباء من العرب العرياء مع كثرتهم وافرطهم في المضادة والمضارة وتهاكمهم على المعازة  
والمعارة وعرف ما يتعرف به اعجازهم وينيقن انه من عند الله كما يدعيه وانما قال مما نزلنا لان

التي هي النفس بالعقل اذ هو ليس نازلاً منها بل قائماً بها وكذا لا يلزم تشبيه الفضائل المذكورة بالثمرات المستخرجة من الارض ويمكن أن  
يقال المراد من السماء عالم القدس ومن الارض النفس ومن الماء القوى وأصول المعارف ومن الثمرات ما يترتب عليها من الفضائل العامة  
والعملية (قوله فان لكل آية ظهراً وبطناً ولكل حكمة مطلقاً) هذا اقتباس من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم أنزل القرآن على  
سبعة أحرف لكل آية مظاهر وبطن ولكل حكمة مطلق فالظاهر ما بينه النقل والبطن ما يشقه التأويل ولكل حد أي طرف من  
الظهر والبطن مطلع والمطلع المسكان الذي يشرف على توفية خواص كل مقام أي موضع يطلع عليها بالترقي اليه فطلع الظاهر تعلم العربية  
وتبمع ما يتوقف عليه الظاهر من النسخ والنسخ وغير ذلك ومطلع الباطن قضية الباطن والرياسة (قوله بهذا) بالذات المجمة  
بمعنى غلبت (قوله واقحامه) أي الزامه العرب العرباء الخاصين في العربية الذين لم يتخلطوا بالجهم أصلاً والمعازة بالزاء المجمة  
المغالبة وبالراء المهملة المضارة (قوله وعرف الخ) عطف على قوله ذكر ما هو الحق ومعناه ان الله عرف أي وصف الحق على نبوة  
محمد صلى الله عليه وسلم وهي القرآن بما يتعرف به اعجازهم وهو انه شيء لم يقدر أحد على الاتيان بسورة منه فيتيقن انه من عند الله



كجده عليه فان قيل عدم الاثبات بمثل السورة لا يدل على كونه من عند الله اما أولا فلانه يحتمل ان يقدر النبي صلى الله عليه وسلم على شيء لم يقدر عليه غيره ثانيا لانه لا يلزم من عدم قدرة الانسان مطلقا على مثل سورة ان يكون من عند الله اذ يحتمل ان يكون من جانب الملك قلنا هذا الزام المشركين للمعارضين للنبي صلى الله عليه وسلم ومنهم جماعة يدعون انهم في غاية الفصاحة والبلاغة فكل ما يقدر عليه واحد من الناس في أمر البلاغة يقدر ون عليه فلا مجال للاحتيال الاول وايضا هم يزعمون ان القرآن كلام النبي صلى الله عليه وسلم لا كلام الله والنبي صلى الله عليه وسلم ادعى العكس فاثبات انه ليس بكلام النبي عليه الصلاة والسلام كاف في المقصود وهو ابطال زعم المشركين اذ هم يقولوا بانه كلام الملك ولا يرضون به اذ لو سلموا نزول الملك عليه لكان تسليلا لصدقه عليه في نبوته (قوله بما يريهم) أي يوقعهم في الشك لانهم قالوا لو كان القرآن من عند الله لوجب ان ينزل دفعة حتى يكون مخالفا لمصنعه الشاعر والثامن صوغ الكلام وابداعه نجما فنجمنا (قوله ازاحة للشبهة واقامة للحجة) لان المشركين قالوا لولا نزل عليه القرآن جلة واحدة فقيل في رددهم انتم لا تقدرون على معارضة نجم واحد من نجوم القرآن فكيف اذا نزل دفعة واحدة فهو أشد في التثبيت والازام (قوله (١١٢) لانها محيطة بطائفة من القرآن) فيه نظران السورة ليست محيطة بطائفة

منه بل مشتملة عليها  
اشتتال الكل على الجزء  
لاشتتال الظرف على  
المظروف والاولى ان  
يقال لان بعض أجزائها  
محيط بالبعد فان مجموع  
المقدم والمؤخر محيط بالوسط  
أو يقال ان السورة محيطة  
بالمعاني وعبارة الكشف  
فاما ان يسمى بسور  
المدينة وهي حافظها لانه  
طائفة من القرآن محدودة  
محوزة على حياها كالبلد  
المسور اولها ونهايتها  
على فنون من العلم وأجناس  
من الفوائد كاحتواء سور  
المدينة على ما فيها انتهى

نزوله نجما فنجمنا بحسب الوقائع على ما ترى عليه أهل الشعر والخطابة مما يريهم كاحكي الله عنهم  
فقال وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جلة واحدة فكان الواجب تحديدهم على هذا الوجه  
ازاحة للشبهة والزاما للحجة وأضاف العبد الى نفسه تعالى تنبيها بما ذكره وتنبيها على انه مختص  
به منقاد لحكمه تعالى وقرئ عبادنا يريد محمد صلى الله عليه وسلم وأمه والسورة الطائفة من  
القرآن المترجسة التي اقلها ثلاث آيات وهي ان جعلت واوها أصلية منقولة من سور المدينة لانها  
محيطة بطائفة من القرآن مفرزة محوزة على حياها أو محتوية على أنواع من العلم احتواء سور  
المدينة على ما فيها أو من السورة التي هي الرتبة قال النابتة

ولرهب حراب وقد سورة في المجد ليس غراها بمطار

لان السور كلنازل والمراتب يترقى فيها القارئ أو طما امر ان في الطول واقصر والفضل والشرف  
وثواب القراءة وان جعلت مبدلة من المزمرة من السورة التي هي البقية والقطعة من انشئ  
والحكمة في تقطيع القرآن سور افراد الانواع وتلاحق الاشكال وتجاوب النظم وتنشيط القارئ  
وتسهيل الحفظ والترغيب فيه فانه اذا ختم سورة نفس ذلك عنه كالسافر اذا علم ان قطع ميلا أو طوى  
يريدا والحافظ متى حذقها اعتقد انه اخدم القرآن حظا تاما واز بطائفة محدودة مستقلة بنفسها  
فعظم ذلك عنده وابتهج به الى غير ذلك من الفوائد (من مثله) صفة سورة أي بسورة كائنة  
من مثله والضمير لما نزلنا ومن للتبعية أو للتبيين وزائدة عند الاختصاص أي بسورة مماثلة

وليس فيه ما ذكره المصنف (قوله ولرهب حراب وقد) بالحاء والراء والدال المهمل هما رجلان من بني أسد للقرآن  
في الاساس هذه أرض لا يطير غراها أي كثيرة النمار مضربة والمراد هنا رتبة من المجد ثابتة لا تزول (قوله افراد الانواع) أي  
اثنان كل نوع من العلوم في سورة (قوله وتلاحق الاشكال) بان يورد في كل ما هي متناسقة فتكون المعاني متناسقة واطراف  
النظم متجانسة متلائمة أي اذا قطعت السور وكان كل سورة نظما مستقلا تكون معانيها متناسبة ونظمها متجانسا أي متجاورا  
متقاربا كما أورد في الكتب مسائل متعلقة بشئ في باب ومسائل متعلقة بأخر في باب آخر فيكون أعجب عند العقل وأحسن  
من ان يكون الشكل سورة واحدة (قوله الى غيرها من الفوائد) مثل ان يكون لاحد فرض متعلق بآية خاصة بان ير بد حفظها  
أو يتحقق نظمها أو معناها فاذا علم انها في أي سورة يحصل منها غرض سر يعاها اذ بعد العلم بانها من أي سورة يطلبها من تلك  
السورة في أقصر زمان بخلاف ما لم يكن القرآن سور ا فان طلب الآية على هذا كان عسرا كالإتخاف (قوله ومن للتبعية  
أو للتبيين) قرر أولا ان معناه بسورة كائنة من مثله وهذا يدل على ان من للتبعية أو للتبيين لانه على تقدير ان يكون من  
للتبيين لاحاجة الى التقدير كائنة اذ يصبح المعنى بدونه سافها لكن عدم الحاجة اليه على تقدير كونه من زائدة ظاهرة والظاهر ان  
قوله ومن للتبعية الخ كلام مستقل ليس مر تباعلى قوله أي بسورة كائنة من مثله فكانه قيل من الرأس من للتبعية أو للتبيين

أو زائدة فتأمل (قوله أولعبدا ومن للابتداء أى بسورة كائنة من هو على حاله) لا يخفى ان الاتيان بمطابق السورة المشتملة على الجمل المناسبة المشتملة على المعاني الصحيحة يمكن وانما المستحيل الاتيان بسورة من مثل القرآن فاذا رجع الضمير الى العبد وجب ان يقدر الكلام فأتوا بسورة مماثلة للقرآن من مثل العبد ولا يخفى ما فيه (قوله أو صلة فأتوا والضمير للعبد) يرد عليه انه يمكن ان يكون الضمير على هذا التقدير أيضا راجعا الى القرآن فيكون المعنى فأتوا من مثل القرآن بسورة وأجاب العلامة الفتازلى بان التوق يشهد بان تعلق من مثله بالاتيان يقتضى وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشئ ومثل النبي صلى الله عليه وسلم في البشرية والعربية موجود بخلاف مثل القرآن في البلاغة والفصاحة واذا كان صفة للسورة فالمجوز زعنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة ولا يقتضى وجود المثل بل ربما يقتضى انتفاء وحاصله ان قولنا اثنت من مثل المجاسة بيت يقتضى وجود المثل بخلاف قولنا اثنت بيت مثل المجاسة أقول فيمأذ كر خفاء فليتأمل (قوله لان مخاطبة الجمل الغير الخ) انما كان أبلغ لان فيه اشعارا بانه لو جمعا وافقوا لم يقدر وا على الاتيان بمثله بخلاف ما لو أمروا بالاتيان من شخص واحد فانه يمكن ان لا يقدر شخص واحد على شئ ولكن يقدر الجميع (قوله ولا يلائمه قوله الخ) يعنى طلب الاتيان بسورة من شخص متصف بصفة مخصوصة مماثل لشخص آخر لا يلائم تعميم الامر بالاستعانة من كل واحد لانه اذا لم ينفع نصرة الشهداء من دون الله في الاتيان بسورة من مثله فظاهر انه لا يمكن الاتيان به أصلا فلا يبقى لتقييد (١١٣)

أيضاً ان يقول انه على تقدير رجوع الضمير الى العبد كان الانصار أنصار المثل العبد حقيقة لا لافلاولى اضافة الشهداء اليه لا اللهم (قوله أو بالتصور) أى بحسب العلم فان الله شهيد على كل شئ لا يعنى انه تعالى حاضر عنده حضورا مكانيا فان هذا محال في حقيقته وانما الحضور باعتبار علمه فان علمه تعالى محيط بجميع الاشياء لا يغيب عنه شئ ويقال

للقرآن العظيم في البلاغة وحسن النظم وأولعبدا ومن للابتداء أى بسورة كائنة من هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشرا أميلا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم أو صلة فأتوا والضمير للعبد صلى الله عليه وسلم والرد الى المنزل أوجه لانه المطابق لقوله تعالى فأتوا بسورة مثله ولسائر آيات التحدى ولان الكلام فيه لافى المنزل عليه فحظه أن لا ينفك عنه ليلتسق الترتيب والنظم ولان مخاطبة الجمل الغير بأن يا توبأجل ما أتى به واحد من أبناء جلدتهم أبلغ في التحدى من أن يقال لهم ليات بنحو ما أتى به هذا آخر مثله ولانه معجز في نفسه لا بالنسبة اليه لقوله تعالى قل انن اجتمعتم الانس والجن على أن يا توبأجل هذا القرآن لا يؤن بمثله ولان رده الى عبادنا هو مكان صدورهم من أن يكون على صفة ولا يلائمه قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله) فانه أمر بان يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة والناصر أو الامام وكأنه سمي به لانه يحضر النوادي ويبرم بمحضه الامور اذ التركيب للحضور اما بالذات أو بالتصور ومنه قيل للمقتول في سبيل الله شهيد لانه حاضر ما كان يجره أو الملائكة حضره ومعنى دون أدنى مكان من الشئ ومنه تدوين الكتب لانه ادناء البعض من البعض ودونك هذا أى خذ من أدنى مكان منك ثم استعبر للرب فقيل زيد دون عمرو أى في الشرف ومنه الشئ الدون ثم اتسع فيه

## ( ١٥ - (بضائى) - اول )

للعالم بالشئ انه مشاهد له وشهده (قوله ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد) اذا كان دون بمعنى التجاوز كان من زائدة اذ يكى ان يقال لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء دون المؤمنين أى متجاوزين المؤمنين كفى البيت المذكور فان لفظ من زائدة في البيت لكونه في كلام غير موجب لانه نفي واما قوله وادعوا شهداءكم من دون الله فكلام موجب ومن لا تكون زائدة في كلام موجب الاعند الاخفش فليس المقصود أن دون ههنا بمعنى التجاوز وانما المقصود انها مستعملة كذلك في الجملة وأما ههنا فاستعمل بمعنى غير كمال المصنف من انسك وجنسك والتمسك غير الله أو بمعنى قدام الشئ كقَالَ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَىٰ ذُرِّعِكُمْ فَإِذَا كَانَ بِمَعْنَى غَيْرِنَ لِلتَّبَعِضِ إِذَا كَانَتْ مُتَعَلِّقَةً بِشَهَادَةٍ وَالْإِبْتِدَاءُ إِذَا كَانَتْ مُتَعَلِّقَةً بِدَعْوٍ إِذَا كَانَ دُونَ مَعْنَى قَدَامِ كَانَ بِمَعْنَى فِي هَذَا هُوَ الْفَهْمُ مِنْ كَلَامِ الْمَصْنُوفِ وَهُوَ قَرِيبٌ مِمَّا قَالَهُ صَاحِبُ الْكَشَافِ وَقَالَ الْعَلَمَةُ الْفَتَا زَانِي أَنَّ كَلِمَةَ مِنَ الدَّخَالَةِ عَلَى دُونَ أَمَّا هِيَ فِي كَفَى سَائِرِ الظُّرُوفِ غَيْرِ الْمَتَصَرِّفَةِ وَهِيَ الَّتِي تَكُونُ مَنْصُوبَةً عَلَى الظَّرْفِ أَبَدًا وَلَا يَنْجِرُ إِلَّا بِمَنْ خَاصَّةً وَقَدْ يُقَالُ إِنَّهَا إِذَا تَعَلَّقَتْ بِدَعْوٍ فَلَا بُدَّ أَنْ تَلْغِي إِذَا دُعِيَ قَدَامُ دُونَ اللَّهِ وَإِذَا تَعَلَّقَتْ بِالشَّهَادَةِ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُمْ يَشْهَدُونَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا تَبَعِضُ كَمَا سَبَّحَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَنْ أَفْعَلَ يَقَعُ فِي بَعْضِ الْجِهَتَيْنِ أَقُولُ بَقِيَّتَيْنِ فِي أَوَّلِ كَلَامِهِ مَخَالَفَتُهُ لِهَاجِئِهِ إِذَا كَانَ مَعْنَاهُ ادْعُوا الَّذِينَ اتَّخَذْتُمُوهُمْ

آله من دون الله وأدعوهم أن لا تستشهدوا بالله وأدعو الشهاد من الناس كما قاله صاحب الكشف لا يلائم جعل من بمعنى في كماله على النصف فتأمل (قوله ومن متعلقة بادعوا والمعنى الخ) فيه ان المعنى الاول على ما ذكره يدل على ان الجار متعلق بشهادةكم ويكون قوله من انكم الخ يانا لقوله من حضركم لكنه مناف لما ذكره ولا من تعاقب من بادعوا وقد يقال في الجواب ان قوله من انكم وجنكم وألهمكم ليس بيان من دون الله حتى يردها ذكر بل بيانه قوله غير الله فالقصد وداعوا شهادةكم أي حاضر بكم الذي هو الجن والانس والآله من دون الله أي غير الله وفيه ما فيه والاولى أن يقال انه ذكر حاصل المعنى وحق العبارة أن يقال وداعوا من دون الله شهادةكم أي من حضركم من الانس والجن والآله وواعلم أن المذكور خمسة أوجه والامر على الاولين للتبكي والتعجب وعلى الثالث والرابع للتمكيد على هذين الوجهين كان المراد من الشهاد الاصل والاقوال بعد ذكر هذين الوجهين وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد الخ وعلى هذا كان الاول أن يقال أولياء وآله وعبارة الكشف ادعوا الذين اتخذتموهم آله من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة انكم على الحق وأما إذا كان المراد فصحاء العرب ووجوه الناس فالامر للاستدراج هكذا ذكر العلامة التفتازاني وههنا موضع نظر فتأمل وعلى التقدير الاخير كان الشهاد بمعنى الرؤساء فلماذا اعتبر بحذف المضاف ليكون الرؤساء التي هي أولياء الاصل في مقابلة أولياء الله واعلم (١١٤) أن المفهوم من ظاهر كلامه ان الاوجه المذكورة على تقدير أن تكون من

متعلقة بادعوا لانه قال ومن متعلقة بادعوا والمعنى الخ لكن قوله وأشهدكم الذين اتخذتم من دونه أولياء وآله الخ انما يصح على تقدير أن تكون من متعلقة بشهادةكم وحق العبارة أن يقال أو متعلقة بشهادةكم والمعنى شهادةكم وهم وهذا الوجه جائز ومضمون ما قاله صاحب الكشف أن من متعلقة بادعوا أو شهدكم فان علمته بشهادةكم فغناه

verse 22

فاستعمل في كل تجاوز زحذ الى حد وتخطى أمر الى آخر قال تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أي لا يتجاوز ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين قال أمية \* يانفس مالك دون الله من واق \* أي اذا تجاوزت وقاية الله فلا يريك غيره ومن متعلقة بادعوا والمعنى وداعوا المعارضة من حضركم وأرجوتم معونته من انكم وجنكم وآلهكم غير الله سبحانه وتعالى فانه لا يقدر على أن يأتي بمثله الا الله وأدعوهم أن لا يستشهدوا بالله فانه من يدن المبهوت العاجز عن إقامة الحجة أو يشهد انكم أي الذين اتخذتموهم من دون الله أولياء وآله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة أو الذين يشهدون لكم بين يدي الله تعالى على زعمكم من قول الاعشى \* تريك القدي من دونها وهي دونه \* يعينونكم وفي أمرهم ان يستظهروا بالجماد في معارضة القرآن العزيز بغاية التبكي والتهمكهم وقيل من دون الله أي من دون أولياءه يعني فصحاء العرب ووجوه المشاهد يشهدوا لكم ان ما أنتم به مثله فان العاقل لا يرضى لنفسه أن يشهد بصحة ما نضح فساده وبان اختلاله (ان كنتم صادقين) انه من كلام البشر وجوابه مخذوف دل عليه ما قبله والصدق الاخبار المطابق وقيل مع اعتقاد الخبر انه كذلك عن دلالة أوامره لانه تعالى كذب المنافقين في قولهم انك رسول الله الم لم يعتقدوا مطابقتها وردد بصرف التكذيب الى قولهم نشهد لان الشهادة اخبار عما علمه وهم ما كانوا علمين به (فان لم تفعلوا وان تفعلوا فائقوا

النار

ادعوا الذين اتخذتموهم آله من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم

يوم القيامة على الحق أو ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله وأدعوا شهادةكم من دون الله أي من دون أولياءهم وغير المؤمنين يشهدوا لكم انكم أنتم بكملة وهم وجوه المشاهد وتعلقه بالدعوى هذا الوجه جائز وان علمته بالدعاء فغناه ادعوا من دون الله شهادةكم يعني لا تستشهدوا بالله فانه من يدن المبهوت وأدعوهم أن لا يستشهدوا بالله فانه لا يقدر على أن يأتي بمثله الا الله وأدعوا من دون الله شهادةكم يعني ان الله شاهدكم لانه أقرب اليكم من جبل الورد بدوهو ينسكم وبين أعناق أرواحكم والجن والانس شاهدكم فادعوا كل من يشهدكم من الجن والانس الا الله تعالى لانه قادر وحده على أن يأتي بمثله دون كل شاهد (قوله تعالى فان لم تفعلوا الآية) قال صاحب الكشف فان قلت ما معنى اشتراط تعالى في انقضاء النار انتفاء انياتهم بسورة من مثله قلت لانهم اذا لم ترواها وتبين عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح صدقه لم تروا العناد استوجب العقاب فقل لهم ان استبتم الحجة فاتركوا العناد فوضع فاتقوا النار موضعه لان انقضاء النار لصيقة وضميمة ترك العناد من حيث انهم من أتى النار ترك المعادة وهو من باب الكناية التي هي شعبة من شعب البلاغة قال العلامة التفتازاني في قوله لان انقضاء النار الخ اشعار بان هذا تعبير بالمرزوم عن اللازم واعتراض بانه ينبغي أن يكون مجازا عن ترك العناد على ما اختاره صاحب المفتاح كناية اذ مبناه على التعبير باللازم عن المرزوم والجواب أن اطلاق الكناية على التعبير بالمرزوم

عن اللازم شائع في كلام المصنف ومبنى الفرق بينهما وبين المجاز عنده على ارادة المعنى الحقيقي وعدمها كما سيحى في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أقول ما ذكر في تفسير الآية أى قوله ولا جناح عليكم الآية أن الكناية أن يذكر معنى مقصود بلفظ لم يوضع له لكن استعمال في الموضوع له لا على وجه المقصد اليه بل لينقل منه الى الشيء المقصود فتأويل التجاذب مستعمل في معناه الحقيقي لكن لا يكون هو المقصود بالانبات بل لينتقل منه الى طول القامة فخرج بقيد الاستعمال في معناه المجاز وبقي عدم المقصد الصريح من الحقيقة هذا ما قاله وحيدنا نقول اذا جعل قوله تعالى فأتقوا النار كناية يكون مستعملا في معناه فعاد السؤال المذكور من أنه لا وجه له بطه بشرط المذكور وأما كونه غير مقصود بل المقصود منه شئ آخر كترك العناد فلا يدفع الشبهة بل دافع الشبهة أن يقال ليس قوله تعالى فأتقوا النار مستعملا في معناه الحقيقي بل مستعملا في ترك العناد كاختاره صاحب المفتاح وبدل عليه أن صاحب الكشف قال ونظيره أن يقول الملك لحشمه أن أردتم الكرامة عندي فاحذروا وسخطى بريد فأتعوبى وأطيعوا أمرى وإفعلوا ما هو نتيجة حذر السخط وأيضاً الانقاع من النار واجب على الاطلاق من غير تقييد بشرط وتعليق بأمر كما لا يخفى فظاهر منه أنه لا يناسب جعل فأتقوا النار جزءا الا اذا صرف عن معناه الحقيقي حتى يكون مجازا ولقال أن يقول ظاهر هذه العبارة من الكشف وهو قوله وبدل عليه الخ والعبارة الاخرى حيث قال فقيل ان استنبتم الجحيم فأتقوا العناد فوضع فأتقوا النار موضعه لان انقاع النار لصيقة وضميمة ترك العناد من حيث أنه من نتيجته لان من أتق النار ترك المعادة يندى على أن المراد بأتقاء النار ترك العناد فيكون مجازا غاية الامر استعمال لفظ الكناية في المجاز وله وجه اذا كانت الكناية مستعملة (١٦٥)

والجواب ان كون المراد بأتقاء النار ترك العناد لا يدل على كونه مجازا وإنما يلزم بولم يمكن ارادة المعنى الحقيقي فتأمل واعلم أن صاحب الكشف قال في تفسير الآية لمذكور ان الكناية أن يذكر الشئ بغير لفظه الموضوع له وهذا يدل على ان الكناية مستعملة في غير المعنى الموضوع

النار التي وقودها الناس والحجارة) لما بين لهم ما يتعرفون به أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به وميزهم الحق عن الباطل ورب عليه ما هو كالفداء لعله وهوانكم اذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جوعا عن الاتيان بما يساويه أو يدانيه ظهر أنه مجزى والتصديق به واجب فأتقوا وباتقوا العذاب المعدل كذب فغير عن الاتيان المكين بالفعل الذي يع الاتيان وغيره ايجازا ونزل لازم الاجزاء منزلة على سبيل الكناية تقريرا للمعنى عنه وهو بلا شأن العناد وتصر يحالو عبيد مع ايجاز مصدر الشرطية بان التي للشك والحال يقتضى اذا التي لا وجوب فان القائل سبحانه وتعالى لم يكن شا كافي عجزهم ولذلك نفي انبائهم معترض بين الشرط والجزاء تمهيدا لهم وخطابهم على حسب ظنهم فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا عندهم وتفاوتوا عجزهم بل لانها واجبة الاعمال مختصة بالمضارع متصلة بالعمول ولانها ماصيرته ماضيا صارت كالجز منه وحرف الشرط كالدخول على الجموع

له وظاهره يتأني ما ذكره العلامة التفاتا في ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له ثم انه مناف لما مرح به في المطول من ان الكناية ليست مستعملة في المعنى الموضوع له بل في لازمه (قوله ظاهر أنه مجزى والتعديق به واجب) فان قيل عجزهم عن الاتيان بمثله لا يدل على أنه مجزى مثبت النبوة اذ يجوز أن بقدر غير النبي عليه الصلاة والسلام عليه قلنا الجواب عنه مذكور فيما سبق وهوان هذه الآية الزام للمعاند الذين هم في غاية الفصاحة وتبكي ان استعان منهم فثبت ايجازه واذا ثبت فلا يظهر من غير النبي لما هو مذكور في كتب الكلام وهوان الله تعالى لا يظهر المجزى الخارق على يد المدعى الكاذب (قوله تقرير للمعنى عنه الخ) فانه لما كان الاتقاء لازما لترك العناد أى الاتيان كان في ذكره نوع تقرير له والاولى أن يقال نزل مسلو من الجزء من نزله تقرير الخ لان في ذكر المسلو من تقريرا لازما وليس في العكس كذلك الان يكون التلازم بينهما أى اللازم من الجانبين ولذا قالوا في الاستدلال على ان الكناية أبلغ من الصريح والمجاز أبلغ من الحقيقة انهما انتقال من المزموم الى اللازم (قوله تمهيدا لهم) علة للتصديق بان اى استعمال اسكلمة التي للشك في الامر المتيقن استعمال الضد في الضد فينزل اليقين منزلة الشك لانهم كما استعملت البشارة في مقام الانذار فكلمة ان استعارة تبعية تمهيدية (قوله ولانه ماصيرته ماضيا الخ) فان قلت هذا التعليل لا يناسب اثبات عمل فان الجزء لا يعمل في الكل قلت غرضه أنه لا يصلح ان للعمل الا في الفعل لا في المركب من فعل وحرف هو لم يبق أن يكون العمل لام واعلم أن قوله لماصيرته ماضيا فيه نظر فقد قال العلامة التفاتا في كلام الكشف اشارة الى أن كلمة ان في موضع اذا وانه للاستمرار لا مجرد الاستقبال فظاهر منه ان لم يجعل المضارع ماضيا بل الفعل بمعنى الاستمرار ويشمل الاستقبال ثم انه ادعى ان لم في كل موضع دخل على المضارع ويجتمع مع ان يقبله ماضيا فيشكل بمثل قوله تعالى فان لم تأتوني به وان ادعى انها في مثل هذا الموضع تقبله ماضيا فلا بد عليه من دليل



ثم ان العلامة النيسابوري ذكر في ترجمة قوله تعالى فان لم تفعلوا وان نفعلوا بس افر تنكيدو خود هرگز نتوانيد كرد وهذا صريح في ان لم تفعلوا ماضيا فان قيل لم يجعل الفعل المضارع ماضيا ثم بعد دخول ان صار للاستمرار قلنا فلا فائدة في جعله ماضيا بل لا معنى لجعل ماضيا في مثل قوله فان لم تفعلوا فان لا معنى في هذا الموضع فيفيد مجرد النفي (قوله افر وقودها احتراق الناس والحجارة) يعني انه اذا جعل مصدر الايصاح لاحتراق الناس والحجارة عليه فيجب ان يقدر شيء يصح لاحتراقه وهو الاحتراق وفيه ان هذا الجمل لا يصح ايضا كان جمل الناس عليه لا يصح اذ لا يقاد الاشتغال وهو غير الاحتراق فانه يصح ان يقال انتقدت النار ولا يصح ان يقال احترفت وان كان بناء الجمل على المبالغة كما في يدعدل يصح جمل الناس على الوقود بطريق المبالغة غاية الامر ان الاحتراق اقرب الى الوقود من الناس لانه اقرب (قوله افر بقبض ما كانوا يتوقعون الخ) هذا تعذيب الروح وما تقدم عليه عذاب البدن فايقاد الناس والاصنام لتوقعين من العذاب (قوله وعلى هذا لم يكن لتخصيص الكفار الخ) يعني ان المؤمنين الممتنعين من الزكاة ايضا معذبون بالذي يكتزون منه من الذهب والفضة كما قال (١١٦) تعالى الذين يكتزون الذهب والفضة الآتين وفيه نظر لان معنى الآية التي نحن في

تفسيرها ان الحجارة توقد النار وتشتعل بها وهاتان الآيتان لا يدلان على اشتعال النار بما يكتزنه المؤمنون وانما يدل على أنه يحرق قسوى به جباههم والاحياء غير الاشتعال وغير مستنزله ولعل الكافرين معذبون باجزاء الذهب والفضة وكثيرهم بما يوقد النار بهما ايضا وغيرهم من الكافرين معذبون بالنوع الاول (قوله بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم الخ) هكذا في الكشف واعترض عليه بوجهين الاول ان سورة التحريم مدنية بخلاف من غير استثناء شيء من الايات

فكانه قال فان تركتم الفعل ولذلك ساغ اجتماعهما وان كلا في نفي المستقبل غير أنه بلغ وهو حرف مقتضب عند سيبويه واخيل في احدى الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى أصله لأن وعند القراء لا فائدة لألفها نونا لو قود بالفتح ما توقد به النار وبالضم المصدر وقبض المصدر بالفتح قال سيبويه وسمنانم يقول وقودت النار وقودا عاليا والاسم بالضم واهله مصدر سمي به كتحليل فلان غرقوه موزن ببلده وقد قرئ به والظاهر ان المراد به الاسم وان أريد به المصدر فعلى حذف مضاف أى وقودها احتراق الناس والحجارة وهي جمع حجر كجمالة جمع جمل وهو قليل غير منقاس والمراد بها الاصنام التي نحتوها وقرنوا بها أنفسهم وعبدوا طامعا في شفاعتها والانتفاع بها واستدفاع المضار لمكانتهم ويدل عليه قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم عذبوا بما هم مشغوفون جزمهم كعذاب الكافرين بما كذبوا وبقبض ما كانوا يتوقعون زيادة في تحسرهم وقيل الذهب والفضة التي كانوا يكتزونها ويغترون بها وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه وقيل بحجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل وابطال المقصود اذ اغرض تمهيد شأنها وتفاقم طغيانها بحيث تنقد بما لا يتقده غيرها والكبريت تنقده كل نار وان ضعفت فان صح هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فاعله غنى به أن الحجارة كالها تلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران ولما كانت الآية مدنية نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم نار اوقودها الناس والحجارة وسمعهو صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة بأزائها فانها يجب أن تكون قصة معلومة (أعدت للكافرين) هيئت لهم وجعلت عدة لعذابهم وقرئ أعدت من العتاد بمعنى العدة والجملة استئناف أو حال باضمار قدمن النار لا الضمير الذى في وقودها وان جعلته مصدرا للفعل بينهما بالخبر وفي الآيتين ما يدل على النبوة من وجوه الاول ما فهمنا من التحدى والتحريض على الجدو بذل الوسع في المعارضة بالترجيع والتهديد وتعليق العيد على عدم الاتيان

الثاني ان هذه الآية من جملة ما نزل فيها بأمر الناس وقد سبق أنه مكي وأجيب عن الاول بأنه يجوز أن يكون تلك بما الآتية من سورة التحريم كمكية وتصرح بذلك يدل على عدم الوفاق في جميع السورة وعن الثاني أن ما سبق رواية عن علقمة والجمهور على أن سورة البقرة مدنية (قوله وقرئ أعدت الخ) قال في الصحاح اعتدنا اعتادا أى أعده والعتاد العدة يقول احذر للامر عذته أى أهبطه وآلته ومرا دالمصنف انه أخذ من العتاد فكان معنى اعتده في الاصل جعل له عتادا وعدة ثم استعمل بمعنى أعدت فكان الشيء الذى أعد لاخر أهبة وآلة (قوله استئناف أو حال باضمار قد) الاستئناف راجع على الحال اذا انار معدة للكافرين في كل حال لكن جعلها جملة حالية يوجه خلاف ذلك وكذا بوجه الامر بالتقوى منها في حال اعدادها للكافرين لا في غير ذلك الحال ولم يتعرض صاحب الكشف لكونها حالية أو استئنافية قال العلامة التفتازاني كان ينبغي ان يبين موقع هذه الجملة فانها متعلقة باحوال النار ولا يحسن الاستئناف والحال وعندى انها صلة بعد صلة كفى الخبر والصفة وان آيت بناء على انه لم يسطر في كتاب فليكن عطفًا بترك

العاطف لكن عطف وبشر على لفظ المبني للمفعول يقوى جانب الاستئناف أقول اما عدم حسن كونها حالية فلماذا كثرناه واما عدم حسن كونها استئنافية فغير ظاهر ولعل وجه عدم الحسن ان مضمون الجملة الاستئنافية معلوم مسبق واما كون لفظ المبني للمفعول يقوى جانب الاستئناف فظاهر اذ لوجه له لكون بشر حالاً عما سبق أو صلة له فان قيل لا يجوز ان يكون بشر معطوفاً على أعدت على تقدير الاستئناف لانه جواب سؤال هو انه محال النار المذكور ولا يخفى أن بشر لا يصلح ان يكون جواباً لهذا السؤال قلنا لعله أراد الاستئناف كونه جملة مستقلة (قوله لم يتصدوا لمعارضته الخ) لا يخفى ان ما ذكرنا لا يستفاد من الآيتين وانما يستفاد منهما ما اهتم دعوا الى المعارضة بابلغ وجه ثم لم يقدروا على المعارضة واما انهم لم يتصدوا للمعارضة فغير مفهوم منهما ولا الالتجاء الى الجلاء وبذل المهج وانما يعلم من الخاراج (قوله دال على ان النار مخلوقة معدة لهم الآن) والمخالف ان يقول انه يعبر عن المستقبل بالماضى لتحقق الوقوع ومثله كثير في القرآن كقوله تعالى ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار ولجئ بأن يقول انه خلاف الظاهر ولا يصار اليه بالبدليل (قوله وما ذكره) اشارة الى رد المعتزلة حيث قالوا الجنة والنار ابستا بمخلوقتين الان وانما يخلفان يوم الجزاء (قوله والمقصود عطف حال من آمن الخ) أى المعطوف جملة قوله وبشرهم الى قوله وهم فيها خالدون والمعطوف عليه جملة وصف عقاب الكافرين على ما فهم من قوله فان لم تفعلوا الآية والجامع بينهما التصاد (قوله لا عطف الفعل نفسه

(١١٧)

الخ) يعنى انما عطف الفعل مع الفاعل اذ لا يعطف مجرد الفعل على شئ بل اذا عطف الفعل يكون الفعل مع فاعله معطوفاً ومثل ذلك العطف قد يقع في المقصودات كقوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن فان الواو الوسطى لعطف مجموع الآخرين على الاولين وانما كان كذلك لعدم المناسبة بين الثالثة والاولين وانما المناسبة بين المجموعين فان كلا منهما مشتمل على

بما يعارض أقصر سورة من سور القرآن ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادة لم يتصدوا للمعارضة والتجوا الى جلاء الوطن وبذل المهج والثاني انهم باقتضامنا الاخبار عن الغيب على ما هو به فانهم لو عارضوه بشئ لامتنع خفاؤه عادة سيما والطلعون فيه أكثر من الذين عنه في كل عصر والثالث انه صلى الله عليه وسلم لوشك في أمره لما دعاهم الى المعارضة بهذه المبالغة مخافة أن يعارض فتدحض بحجته وقوله تعالى أعدت للكافرين دل على أن النار مخلوقة معدة الآن لهم (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات) عطف على الجملة السابقة والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن العظيم ووصف نوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه على ما جرت به العادة الالهية من أن يشفع الترغيب بالترهيب لتشيط لا كتساب ما ينبغي وتبسيط انقراط ما يردى لا عطف الفعل نفسه حتى يجب أن يطلب له ما يشاء من أمر أو نهى في عطف عليه أو على فائقوا انهم اذا لم يأثروا بما يعارضه بعد التحدي ظهر إعجازه واذا ظهر ذلك فن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به استحق الثواب وذلك يستدعي أن يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء وانما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أو علم كل عصر أو كل أحد بقدر على البشارة بان يبشرهم ولم يخاطبهم بالبشارة كما خاطب الكفرة تنفيحاً لشأنهم وايداً بانهم أحقاء بان يبشروا وينوباً عما أعد لهم وقرئ وبشر على البناء للمفعول عطفاً على أعدت فيكون استئنافاً والبشارة الخبر السار فانه يظهر أثر السرور في البشارة

متقابلين (قوله أو على فائقوا) فيكون حاصل الكلام فان لم تعارضوا القرآن فقد ثبت صدق النبي فاتركوا العناد واتقوا النار أيها الكافرون وبشر المؤمنين بالجنات أيها النبي قال العلامة التفاتاني ولمسني الوجهين من البعدسيا الثاني فان وبطه بالشرط وعطف الامر لمخاطب على الامر لمخاطب آخر من غير التصريح بالنداء مما نفعه النجاة ذهب صاحب المفتاح الى انه عطف على قل مرادها قل يا أيها الناس كانه قيل قل كذا وكذا وبشر المؤمنين ولما فيه من البعد من جهة اشتغال الكلام السابق على قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وهو لا يصلح مقولاً للنبي عليه السلام لا يشك في ذهب بعضهم الى انه عطف على قل مراد قل فان لم تفعلوا أو على محذوف بقابل بشر أي فاذركم الكافرين وبشر المؤمنين أقول قد يقال يمكن ان يكون معطوفاً على قوله يا أيها الناس اصعدوا ربكم ويكون ههنا نداء بمقدرة بقرينة الخطاب ويكون التقدير يا أيها النبي بشر فقامل (قوله تنفيحاً لشأنهم الخ) لك ان تقول اذا خاطبهم الله تعالى بالبشارة كان التعظيم فيه أقوى والايدان بانهم أحقاء بان يبشروا وأظهر وقد غير عبارة الكشف فوقع فيما وقع قال يامر بذلك واحد ابينه وانما كل أحد مأمور به وهذا الوصف أحسن وأجزل لانه يؤذن بان الامر لعظمه ونظامه شأنه محذوق بان يبشر به والجواب انه خاطب الكفار سابقاً بقوله فاتقوا فلو خاطب المؤمنين أيضاً لكان تشريراً بينهما فاذا غير الاسلوب دل على ان المؤمنين ليس حالهم كحال الكفار في اجراء الخطاب فكان فيه نوع تعظيم فقامل (قوله فيكون استئنافاً)

أى كلاما مستقلا انه حال كفى القراءة الأخرى (قوله فعلى التهمك) بان ينزل الخوف منزلة السرور وتهمك استعمل لفظ البشارة في الاخبار المذكرة وهو الذي يوجب الخوف بان شبه الانذار بالبشارة قبا متباركان كلامهما يوجب السرور وادعاء بتسزبل الخوف منزلة السرور وتهمك استعمل لفظ البشارة للتخويف (قوله أو على طريقة قولهم الخ) فكان المراد من قولهم تخويف بينهم ان الامر السهل الحسن فيما بينهم الضرب لوجوب فكيف الامر الشديد كذلك قوله فبشرهم بمذاب آليم ان اخبارهم بالمعذاب الاليم هو الامر السهل فكيف الاخبار بالامر الغليظ مع الشديد وهي من الصفات الغالبة أى التي غلبت عليها الاسمية فتذكر من غير مقصود ولا موصوف (قوله وهي من الاعمال ماسرعة وحسنه) هذا أحسن من عبارة الكشف من وجهين فانه قال والاصحاحات كل ما استقام من الاعمال بدليل العقل أو الكتاب أو السنة وفيه ان الصالحات ليس كل ما استقام أى كل واحد الان يفسر مجموع الصالحات بمجموع ما استقام وهو تسكاف وأيضا فيه مذهب الاعتزال اذ فيه القول بالحسن العقلي وعبارة المصنف صريح في قصر الحسن على الشرع والمراد بتحسين الشرع الحكم بترتب الثواب عليه (قوله والالام فيها للجنس) التحقيق ان الجمع المحلى بالام الجنس قد يقصده الحقيقة من حيث الوجود في (١٦٨) ضمن الافراد وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية فيحمل عليها

أولا فيحمل على العموم وههنا قرينة البعضية موجودة اذ المؤمنون لا يعملون كل عمل صالح بل لا يتيسر ذلك والمراد ههنا جنس العمل الصالح لأن يوجد في ضمن كل فرد (قوله ولذلك قلنا ذكرنا منفردين) أقول اما عدم ذكر الايمان منفردا في الاكثر فلانه أسفنا سب ان يذكر بعده ما يتفرع عليه فانهم معا وجبان للبعد من العذاب مطلقا واما عدم ذكر العمل الصالح بدون الايمان في الاكثر فبسببه ظاهر اذ

ولذلك قال الفقهاء البشارة هي الخبر الاول حتى لو قال الرجل اعبيدني من بشرى بقدمي ولدي فهو حرا فاجبر وهفرادى عتق أو ظم ولو قال من أخبرني عتقه واجيها وأما قوله تعالى فبشرهم بمعذاب آليم فعلى التهمك أو على طريقة قوله \* تحية بينهم ضرب وجيع \* والاصحاحات جمع صالحة وهي من الصفات الغالبة التي تجري مجرى الاسماء كالخسنة قال الخطيب

كيف الهجاء وماتت فك صالحة \* من آلام يظهر الغيب تأتي

وهي من الاعمال ماسرعة وحسنه وتأتيها على تأويل الخصلة أو الخلعة واللام فيها للجنس وعطف العمل على الايمان مرتباً للحكم عليهما اشعارا بان السبب في استحقاق هذه البشارة مجموع الامرين والجمع بين الوصفين فان الايمان الذي هو عبارة عن التحقيق والتصديق اس والعمل الصالح كالبناء عليه ولا غناء باس لانهما على كراما منفردين وفيه دليل على انها خارجة عن معنى الايمان اذ الاصل أن الشيء لا يعطف على نفسه ولا على ما هو داخل فيه ان لهم منصوب بزع الخافض وافضاء الفعل اليه أو مجرور باضارها مثل الله لأفعان والجنة المرة من الجن وهو مصدر رجنه اذا ستره ومدار التركيب على الستر سعى بها الشجر الظلال لتتقاف أغصانه للبالغة كأنه يستر ما تحته ستره واحدة قال زهير

كان عيسى في غري مقتلة \* من النواضع تسقى جنة سحقا

أى تخلطوا الأم البستان لما فيه من الاشجار المتسكافة المظلة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما أعدها للبشر من أفان النعم كالقالب سبحانه وتعالى فلا تعلم نفس

ما

لا يعا بالاعمال البعد الايمان واما قوله ولا غناء باس لانهما على كراما منفردين

الايمان موجب للنجاة لبة أولا وأخرا فان أريد ان الايمان لا ينبغي من العذاب مطلقا أولا وأخرا بالا يعمل الصالح قلنا مجرد جنس العمل الصالح لا ينبغي مقابل لا بد من قيد آخر وهو ان لا يكون مع العمل الصالح عمل غير صالح ويمكن الجواب عنه فتأمل (قوله وفيه دليل على انها خارجة عن معنى الايمان) ان أراد انه يدل على انه خارج عن معنى الايمان المعتبر في الشرع المنع من عذاب الايدفد لانه ممنوعة لم لا يجوز أن يكون الايمان في عرف الشرع عبارة عن مجموع التصديق والاعمال لكن الايمان المذكور في الآية معناه التصديق كما قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وان أراد انه يدل على خروج العمل عن الايمان القوي فقليل الجدوى اذ ليس النزاع بين الفريقين فيه بل في الايمان الشرعي ويمكن أن يقال كل ما مضى به الشارع صلى الله عليه وسلم يحمل على معناه الشرعي ما لم يصر عنه صارف (قوله ستره واحدة) هذا انظر الى لفظ الجنة لان معناها السرة الواحدة وهي كناية عن اتصال الستر بحيث لا يبق فرجة وخلل ينفذ فيه الشمس والمبالغة باعتبار جعل الذات عين المصدر (قوله غري في) الغرب الدلو العظيم ناقه مقبلة بالقاف ثم التاء التي هي نالته الحروف مذلة صرحت على العمل التواضع الابل التي يستقي بها السحق جمع سحق وهو الطويل

من النخل قال العلامة التفتازاني ولا يخفى ما في إشارته القرب وتثنيها المنبئة عن دوام الانسكاب بتعاقبها معيشا وذهابا وذكر المذلة التي تخرج الدوملية كالصبة التي تسيل بنفرتها الماء وكونها من التواضع المتقررة على هذا الوصف وذكر اللجنة المثقة الكثيرة الاشجار والنخل المقتصرين الماء على الطول منها الصاعدة في الهواء ومن المبالغات وجعل عينه في القرب بين دون أن جعلها غر بين كناية لطيفة كأن ما ينصب من الغر بين ينصب من العينين أقول أراد الاشجار بأن ماء الغر ليس الاماء العين ويمكن أن يقال أيضا النكتة فيه الاشعار بأن عينه عين الماء لا غر فيه الماء وهذه افيها مبالغة ليست فيها اذا جعل عينه غر بين (قوله لان الجنات على ما ذكره ابن عباس سبع) يعني أن ابراد الجنات بالجمع الصحيح المنسك الدال على التثنية لا ذكر فان الجمع المنسك الصحيح من جوع القلة (قوله على حسب تفاوت الاعمال والعمال) ان أر بدلا لعمال أعمال الجوارح فالعنى ظاهر اذا يكون المراد من قوله العمال عقائدهم وأخلاقهم ما هي موجبة للاعمال لانها سببها وان أر بدلهما أعظم منها فوجه انه يمكن ان يكون شرف العامل في ذاته يقتضى رتبة خاصة من الجنوة بالنظر الى الاعمال يقتضى مرتبة أخرى فتأمل (قوله بل يجعل الشارع ومقتضى وعده) فان قيل مامعنى الاستحقاق والحال أن الثواب مجرد فضل الله تعالى قائمنا معناه مجرد حصوله واذا قيل بوجوب تحصيل مقتضى الوعد فالامر ظاهر لانه يجب في نفس الامر أن يفوز بالثواب بمقتضى الوعد الشرعى فكان المراد بالاستحقاق وجوب الفوز بها (قوله لانه) هذا يدل على ان اللام دال على ان استحقاقهم لذلك لكن اللام لا يدل على ذلك وانما (١١٩) هو امر معلوم من الخارج والاولى أن

يقال ولكن استحقاقهم لانه (قوله فاولئك حبطت) قال في الكشف فان قلت أما يشترط في استحقاق الثواب بالايمان والعمل الصالح ان لا يحبطها المكافاة بالكفر والاقدام على الكبائر قلت لما جعل الثواب مستحقا بالايمان والعمل الصالح وركز في العقول أن الاحسان انما يستحق

ما أخفى لهم من قرة أعين وجعلها وتشكيرها لان الجنان على ما ذكره ابن عباس رضى الله عنهما سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعلين وفي كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال واللام في لم تدل على استحقاقهم اياها لاجل ما ترتب عليه من الايمان والعمل الصالح لانه انه لا يكفى النعم السابقة فضلا عن ان يقتضى ثوابا وجزاء فباستقبال بل يجعل الشارع ومقتضى وعده تعالى ولا على الاطلاق بل بشرط ان يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ان من أشركت ليحبطن عملك وأشياء ذلك والله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا استغناءها (تجري من تحتها الانهار) أى من تحت أشجارها كما تراه اها جارية تحت الاشجار النابتة على شواطئها وعن مسروق أنها الجنة تجري في غير أخذود واللام في الانهار للجنس كافي قولك لفلان بستان فيه الماء الجاري أو لعمه المعهود والمعهود هي الانهار المذكورة في قوله تعالى فيها أنهار من ماء غير آسن الآية والنهر بالفتح والسكون الجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل

فاعله المثوبة والثناء اذا لم يقبها بما يفسده كان شرط حفظهما من الاحباط والندم كالدخول تحت الذكر ونقل العلامة التفتازاني عن الامام الرازي أن القول بالاحباط باطل لان من أن في الايمان والعمل الصالح استحقاق الثواب الدائم فاذا كفر بعده استحق العقاب الدائم ولم يجوز وجودهما جميعا ولا اندفاع أحدهما بالآخر اذ ليس زوال الباقي بطلان الباقي وان الطارىء أولى من اندفاع التارىء لقيام الباقي والمخلص ان لا يجب عقاب لثواب الطبع وعقاب العاصي ثم قال وأوجب عقابا لم يمنع عدم الاولوية بان الطارىء اذا وجد امتنع عدمه مع الوجود ضرورة امتناع الوجود وعدم وجوده يستلزم عدم الباقي أعنى العدم بعد الوجود وهو ليس بمجرد فانه ممتنع ووض باتقاء الشيء بطلان الضد كحركة بالسكون والبياض بالسواد وأيضا الاحباط مما نطق به الكتاب والسنة فكيف يكون باطلا أقول غرض الامام أن ابطال حكم أحدهما بالآخر ليس أولى من العكس لان ابطال نفس أحدهما بذات الآخر ايسر أولى من عكسه فكلامه أن للايمان حكما هو استحقاق النعيم الدائم والكفر بعده حكم هو استحقاق العقاب الدائم وليس ابطال الاستحقاق الاول بالاستحقاق الثانى أولى من العكس وكلام المحيب يدل على ان وجود الكفر نفسه مستلزم اعدام الايمان في حال الكفر وليس هذا مما يشازع فيه الامام اذ هو بدعى فلا توجه ما قاله المحيب أولا وثانيا بانه اذا بطل الاصل بطل الحكم الذى ترتب عليه وأما بطلان ما قاله ثالثا فلان مراد الامام أن القول بالاحباط بحسب العقل كافيهم من كلام الكشف حيث قال وركز في العقول الخ بطل وهو لا ينافى الاحباط بحكم الشرع والحاصل أن مراد الامام ان المحبط للعمل السابق ليس عملا آخر لا ذكر بل المحبط هو الله تعالى (قوله واللام في الانهار للجنس الخ) قال في الكشف وأما تعريف الانهار فان يراد الجنس أو يراد أنهارها فعوض التعريف باللام عن التعريف بالاضافة أو إشار



باللام الى الانهار المذكورة في قوله تعالى أنهار من ماء غير آسن الآية وقال العلامة التفتازاني ليس المراد من المعنى الثاني ان اللام عوض عن المضاف اليه بل المراد ان التعريف اللامي قائم مقام التعريف الضافي أقول الظاهر ان الاحتمال الثاني يؤيد الاول والمراد بالجنس الذي هو الاحتمال الاول ليس الجنس من حيث هو بل في ضمن بعض الافراد فتأمل حتى يظهر لك الفرق (قوله والمراد ماؤها على الاضمار أو المجاز أو المجارى أنفسها الخ) أما الاول فان بقدر لفظ الماء وأما الثاني بان يستعمل لفظ النهر في الماء بطريق الرسائل والعلامة ظاهرة وأما الثالث فبان يكون لفظ الانهار على حقيقته من غير تقدير واسناد الجري اليه بحاز عقلي وإلى هذا أشار بقوله أو المجارى أنفسها (قوله أو أخبر مبتدأ محذوف) وتقديرهم أو هي كلما رزقوا فان قلت الخبر يجب أن يكون محمولا على المبتدأ وهنالك ليس كذلك قلت لا يلزم أن يكون الخبر محمولا على المبتدأ بل قد لا يصح الحمل نحو من أبوك والاولى أن يقال ان الخبر يجب أن يكون محمولا بتحقيقاً أو تأويلاً والخبر اذا كان جلةً للخبر في الحقيقة هو الامر المأخوذ ففي قولك زيد قام أبوه هو القائم الاب نقله الشرع في العلامة عن بعض شراح التسهيل ويمكن التأويل ههنا بأن يقال تأويله هم قائلون هذا الذي رزقنا من قبل في كل حين رزقوا شيئاً (قوله كلما نصب على الظرف) يجب عليه أن يبين ان العامل في كلما أي شيء فنقول قال النحاة العامل في كلما وحينما هو في محل الجزاء فيكون العامل فيه ههنا قالوا وما يناسب إرادته في هذا المقام أن يبين العامل في كلمات الشرط التي فيها معنى الظرفية فانها قريبة من المعنى من كلما نقول قال الرضى العامل في متى وكل ظرف فيه معنى الشرط الشرط على ما قاله الاكثر ولا يجوز أن يكون جزاءه على ما قال بعضهم كما لا يجوز في غير الظروف أقول فيه نظر لان متى وأمثاله متعلقة بحسب المعنى بالجزاء لان قولك متى جئتني أكرمك معناه أكرمك في كل زمان جئتني كما قال صاحب (١٢٠) المفتاح ان الشرط قيد للجزاء فقل قولك اذا طلعت الشمس أتيتك معناه أتيتك

وقت طلوع الشمس ويمكن أن يقال كما ان متى ظرف للاكرام فهو ظرف المحبة أيضاً فيكون العامل الشرط قال الرضى وإنما اختير هذا لان الشرط أقرب فهو بالعمل أولى ولو كان العامل الابدل كان الاختيار شغل الاقرب

بضمير المفعول عند البصريين فيقال متى جئتني فيه أكرمك فان قيل يجب بيان الفرق بين كلما وكلمات جار الشرط في الحكم بأن العامل في كلما ما وقع موقع الجزاء والعامل في كلمات الشرط هو الشرط قلنا قد فرق الرضى بينهما بأن كلما مضاف الى الجلة التي تليه والمضاف اليه لا يعمل في المضاف بخلاف كلمات الشرط في ههنا كلام فتأمل (قوله ورزقا مفعول به) لان المشار اليه بهذا الذي المذكور في الآية ينبغي أن يكون المرزوق لا الرزق الذي هو المعنى المصدرى (قوله ورزقا مفعولاً من الجنات مبتدأ من الثمرة) فان قيل اذا كان المرزوق الخاص مبتدأ من جنس الثمرة كيف يقولون هذا الذي رزقنا من قبل اذ يلزم من هذا أن لا يكون المرزوق المذكور مبتدأ بل معاداً اذ المعاد هو الذي تكرر وجوده قلنا كل شيء حادث سواء كان مبتدأ أو معاداً لا باعتبار كل وجود وحادث ابتداء فمضى ابتداء الرزق ابتداء حصوله وأبداء أخذه ثم ان كان المراد من هذا الذي رزقنا ههنا مثل الذي رزقنا في الجنة أو كان المراد بلفظ من قبل الوارد في الآية ما كان في الدنيا كان اندفاع السؤال ظاهراً قال العلامة التفتازاني فاذا كان من لا ابتداء كان من ثمرة ظرفاً فاعلموا قولك ان تقول من ثمرة في الحقيقة متعلقاً بالابتداء المقدر ههنا فلا يكون لغوا بل يكون مستقراً فان قيل الظرف المستقر ما يكون متعلقاً بالفعل العام قلنا قد سبق من كلام العلامة ان متعاقب الظرف المستقر قد يكون فعلاً خاصاً نظر الى القرينة والجواب ان يقال الابتداء جزء معنى من لانه لا ابتداء الخاص فيكون متعلقه رزقوا وإنما قال رزقوا مرزقاً وقامبتدأ من الثمرة لتوضيح المعنى لانه مقدر ولك أن تقول في عبارة المصنف والكشاف تكرار فان من في قوله مبتدأ من ثمرة ابتداء فلزم تكرار معنى الابتداء فتأمل (قوله ويحتمل أن يكون بيانا كما في قولك رأيت مثلاً أسداً الخ) قلدي هذا صاحب الكشاف وهذا منه بناء على ان من البيانية راجعة الى ابتداء الغاية كما صرح به العلامة التفتازاني لكن الجمهور على ان من البيانية مقابلة ان

الابتدائية وعرفوا من البينة بأن يكون قبل من أو بعده ما بهم يصلح أن يكون المجرور تفسيره له ووقع اسم ذلك المجرور عليه نحو ما من جديد أي الخاتم الذي هو الحديد والاولى حذف قوله رأيت منك أسدا حتى يطابق قول الجمهور قال الرضى فوطم لقيت من زيد أسدا من فيه تجر يدبه وإست لبان المبهمة وتقديره لقيت من لقاء زيد أسدا (قوله لتعلم النفس اليه أول ما يرى) يعني لولم يكن مشابها لثمرات الدنيا لما علم أنه شيء لذيق فلم يعلم اليه أول ما رآه بل بعد تحقيق أمره (قوله ظن أنه لا يكون الا كذلك) فلم يظهر منزلة ثمر الجنة على ثمر الدنيا مع كونهما من جنس واحد (قوله والاول أظهر لحفاظته على عموم كمالها) ههنا وجه غير مذكر للمحافظة على عموم كمالها وهو أهم في أول مرة قالوا هذه الثمر التي رزقنا من قبل في الدنيا وبعد ذلك يحتمل أن يقولوا ذلك وأن يقولوا رزقنا من قبل في الجنة ففي كل مرة يقولون القول المذكور مع جواز اختلاف المراد من لفظ من قبل فيكون عموم كمال محفوظ وهذا الوجه أولى مما ذكره اذ لا دليل على تخصيص الذي رزقنا من قبل بما في الدنيا ولا على (١٢١) تخصيصه بما في الآخرة (قوله استغراهم

وتبعهم بما وجدوا من انتفاوت العظيم في اللذة والتشابه البالغ في الصورة) جعل التشابه البالغ داعيا الى ما ذكر ظاهره وأما الثغوات العظيم فيكون مما له دخل في الداعي المذكور ولا يخلو عن خفاء وتوضيحه أن يقال أهم يقولون ذلك على سبيل التعجب بسبب الاشتراك البالغ في الصورة والاختلاف العظيم في اللذة (قوله والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا في الدارين فانه مدلول عليه الخ) والغرض مما ذكر دفع سؤال وهو ان التشابه يدل على تعدد الثمر وافراد

جاء هذا الماء لينقطع فانك لا تعني به العين المشاهدة منه بل النوع المعلوم المستمر بتعاقب جريانه وان كانت الاشارة الى عينه فالعنى هذا مثل الذي رزقنا ولكن لما استحکم الشبه بينهم جعل ذاته ذاته كقولك أبو يوسف أبو حنيفة (من قبل) أي من قبل هذا في الدنيا جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا لتعلم النفس اليه أول ما يرى فان الطباع مائلة الى المألوف متفردة عن غيره ويدين لها من بهته وكنه النعمة فيه اذ لو كان جنسا لم يهمل ظن أنه لا يكون الا كذلك أوفي الجنة لان طعامها متشابه في الصورة كما حكى ابن كثير عن الحسن رضى الله عنهما ان أحدهم يؤتى بإصحفة فبدأ كل منها ثم يؤتى باخرى فبرأها مثل الاول فيقول ذلك فيقول الملاك كل قالوا واحد والطعم مختلف أو كروي أنه عليه الصلاة والسلام قال والذي نفس محمد بيده ان الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة لياً كما لها في بواصلة الى فيه حتى يسد الله تعالى مكانها مثلها فاعلمهم اذ أروها على الهيئة الاولى قالوا ذلك والاول أظهر لحفاظته على عموم كمالها فانه يدل على ترديد هذا القول كل مرة رزقوا والداعي لهم الى ذلك فرط استغراهم وتبعهم بما وجدوا من الثغوات العظيم في اللذة والتشابه البالغ في الصورة (وأثوابه متشابهة) اعتراض يقرر ذلك والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا في الدارين فانه مدلول عليه بقوله عز من قائل هذا الذي رزقنا من قبل ونظيره قوله عز وجل ان يكن غنياً وفقيراً فآله أوليها أي يجنسى الغني والفقير وعلى الثاني الى الرزق فان قيل التشابه هو التماثل في الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ليس في الجنة من أكلة الدنيا الا الايام قلت التشابه بينهم حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم دون المقدار والطعم وهو كاف في اطلاق التشابه هذا وان للآلة السكرية مجالا آخر وهو ان مستلذات أهل الجنة في مقابلة ما رزقوا في الدنيا من المعارف والطاعات متفارقة في اللذة بحسب تفاوتها فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذي رزقنا أنه ثوابه ومن تشابه ما تملها في الشرف والمزية وعلاو الطبقة فيكون هذا في الوعد نظير قوله

(١٦ - (بعضاوى) - اول)

الجنسية وهو كونه مرزوقاً أو ثمرأوجع متشابهة لانظر الى التعدد النوعي كما ان يكن في الآية مفرد الضمير نظرا الى الوحدة الجنسية وهو المشهود عليه وأولى بهما متنى الضمير نظرا الى تعدد الصفتين ووجه الدلالة التي ذكرها المصنف ان هذه الاشارة الى ما رزقوا في الجنة والذي رزقنا من قبل اشارة الى ما رزقوا في الدنيا ففي مجموع هذا الذي رزقنا من قبل اشارة الى ما رزقوا في الدارين وأما اذا كان المراد بلفظ من قبل وهذا في الجنة وهو الوجه الثاني فليس فيه اشارة الى ما رزقوا في الدنيا ولا يخفى ان غنى الوجه الاول يمكن أن يكون الضمير راجعا الى الرزق أيضا (قوله التشابه بينهما حاصل في الهيئة الخ) هذا لا يناسب كلام ابن عباس كما لا يخفى الآن يتكلف وفي قوله التي هي مناط الاسم اشارة الى توجيه كلامه (قوله وعن تشابه ما تملها في الشرف والرتبة) فيه نظر لانا لانسأل من مستلذات أهل الجنة مماثلة للاعمال في الشرف الآن يقال المراد من التماثل في الشرف اشتراكهما في مطلق الشرف

(قوله لا شـعار بأن مطهر اطهرهن) وإيس هو الله فيكون فيه مبالغة لان في نسبة الفعل الى الفاعل الكامل المستقل اشعاراً  
 بكون فعله تاماً كاملاً (قوله وسمى باسمها على سبيل الاستعارة الخ) لا بد لاختلاف حقائق مطهومات الدنيا والآخرة من بيان  
 فان قيل- التفاوت العظيم بينهما يدل على اختلاف الحقائق فلنا هذا الابدل على ما ذكرناه قد يختلف آثار حقيقة واحدة بسبب تفاوت  
 انحاء الوجود وغيرها من الامور اللاحقة ولا حاجة في تحصيل المقصود الى اختلاف الحقائق اذ يجوز ان يكون افراد حقيقة واحدة  
 بتفاوت الصفات والآثار كتفاوت افراد الانسان فيكون حقيقة مطعوم واحد في النشأة الاخرية يفيد أشياء منفردة تلك الحقيقة  
 في النشأة الدنيوية ولا يلزم أن يكون فائدة المطعوم كسر ألم الجوع بل مجرد اللذة من غير أذية الجوع والعطش وقديقال التفاوت  
 العظيم في آثار شئين يدل ظناً على اختلافهما في الحقائق والظن يكفي في مثل هذا المقام وكذا قال بعضهم ان افراد الانسان ليست  
 حقيقة واحدة بل السكل حقيقة (١٢٢) أخرى (قوله كان التقييد بالآبدل لغوا) فيه نظر اذ يجوز ان

يكون تأكيد الدفع  
 توهم التجوز (قوله)  
 بخلاف ما لو وضع للاعم  
 منه) أي للسك الطويل  
 فاستعمل فيه أي في  
 الابد بذلك الاعتبار أي  
 بسبب وضعه للاعم وقوله  
 كاطلاق الجسم على  
 الانسان لا يخفى أن  
 استعمال اللفظ في معنى أن  
 يطلق ويراد به ذلك المعنى  
 ولا يخاف في أنه اذا أطلق  
 اللفظ الموضوع للاعم  
 وأريد به الاخص كان  
 مستعملاً في غير ما وضع له  
 فيكون مجازاً وقوله  
 كاطلاق الجسم على  
 الانسان أن أريد استعمال  
 لفظ الجسم في معنى

ذوقوا ما كنتم تعملون في الوعيد (ولهم فيها أزواج مطهرة) مما يستقذر من النساء ويذم من  
 أحوالهن كالخيل والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق فان التطهير يستعمل في الاجسام والاخلاق  
 والافعال وقرئ مطهرات وهما الغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن وهن فاعلة وفواعل قال  
 واذا العذارى بالدخان تقنعت \* واستسجحت نصب القدر وفلت  
 فالجوع على اللفظ والافراد على تأويل الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة ومطهرة  
 أبلغ من طاهرة ومطهرة للاشعار بان مطهر اطهرهن وإيس هو الله عز وجل والزواج يقال للذكر  
 والانثى وهو في الاصل للمهقرين من جنسه كزوج الخف فان قيل فائدة لمطعوم هو التغذي ودفع  
 ضرر الجوع وفائدة المنسكوح التوالد وحفظ النوع وهي مستغنى عنها في الجنة قلت مطاعم الجنة  
 ومناجها وسائر أحوالها إنما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات والاعتبارات وتسمى  
 باسمائها على سبيل الاستعارة والتشبيه ولا تشاركها في تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما يلزمها  
 وتفيد عين فائدتها (وهم فيها خالدون) دائمون والخلد والخلود في الاصل الثبات المديد دام  
 أم لم يدم ولذلك قيل للانثى والافراد خوالد وللجزء الذي يبقى من الانسان على حاله مادام حي خالد  
 ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالآبدل في قوله تعالى خالدين فيها بدل لغوا واستعماله حيث لا دوام  
 كقولهم وقف بخلد يوجب اشتراكاً ومجازاً والاصل ينفعهما بخلاف ما لو وضع للاعم منه فاستعمل  
 فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم على الانسان مثل قوله تعالى وما جعلنا للبشر من قبلك الخلد الا كمن  
 المراد به هنا الدوام عند الجهور لما يشهد له من الآيات والسنن فان قيل الابدان مركبة من أجزاء  
 متضادة الكيفية معرضة للاستحالة المؤدية الى الانفساك والانحلال فكيف يعقل خلودها في  
 الجنان قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا يتصورها الاستحالة بان يجعل أجزائها مثلاً متقاومة في الكيفية  
 متساوية في القوة لا بقوى شيء منها على حالة الآخر متعاقبة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض

كما

الانسان فلا يخفى انه مجاز وأن أريد جعل الجسم على الانسان كما في قولنا

الانسان جسم فالجسم في هذه العبارة حقيقة لانه غير مستعمل في الانسان بل بقى على معناه الاصلى فلا يكون مما نحن فيه وهو استعمال  
 لفظ الاعم في معنى الاخص (قوله لما يشهد له من الآيات والسنن) أما الآيات فكقوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات تجري من  
 تحتها الانهار خالدين فيها أبد أو أما السنن فكما ورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة روى في سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ينادى  
 منادان لكم أن تصحوا فلا تستقموا أبدان لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبدان لكم أن تشبوا فلا تموتوا أبدان لكم أن تنعموا  
 فلا تنبؤا أبد (قوله قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا يتصورها الاستحالة بان يجعل أجزائها مثلاً متقاومة في الكيفية متساوية  
 في القوة لا بقوى شيء منها على حالة الآخر الخ) هذا يدل على ان فساد الابدان في الدنيا بواسطة ثلثة بعض العناصر على بعض بواسطة قوته  
 وغلبة كفيته وحالته بسببها الآخر وهذا من خلط الفلسفة بطريق أهل السنة والاولى الاقتصار على قوله ان الله تعالى يعيدها بحيث  
 لا يتصورها الاستحالة لان الله تعالى قادر على حفظ البدن وان كان بعض العناصر أقوى من البعض اذ ليس لغير الله تعالى تأثير في شيء

على طريقة أهل السنة بل السك من الله تعالى لادخل اشع غيره (قوله مقصودا على المطاعم والمساكن والمناجح) فيه ان الملايس من أعظم اللذات الحسية فلا يكون العظم مقصورا عليها والجواب انه لا يضر بقصر المعظم فيما ذكر لان المراد بالمعظم أكثر الاجزاء وامل عدم اعتباره لعدم كونه في مرتبة الامور المذكورة (قوله بثمر المؤمنين بها الخ) حاصل الكلام انه تعالى بثمر المؤمنين باللذات الحسية بذكر أفراد اللذات الحسية التي هي أحسن وهي الثلاثة المذكورة (قوله ومثل ما أعد لهم في الآخرة) ما يستلذه منها أي من اللذات الحسية ولك أن تقول اللذات العاقية والمعارف الحاصلة أبهى وأحسن مما ذكر فلم لا تعتبر والذي يخطر في خادى أن ذكر الامور الثلاثة لان عموم الناس في جميع الاوقات يستلذون

(١٢٣)

فغلبون في جميع الازمنة مع انه يمكن أن تؤول الفرة بما يشمل اللذات العقلية والمعارف الالهية (قوله ليساعد فيه الوهم العقل) عدم مساعدة العقل في بعض الاحكام العقلية مثل ان بعض الموجودات غير متحيز اذ الوهم لافه بالمحسوسات حكم حكما تخيلان كل موجود متحيز وأما في المعارف الممثل لها في القرآن مثل وهن اتخاذ أولياء من دون الله فليس بظاهر انه مما ينافي فيه الوهم العقل وان سلم التنازع فالمتمثل بالتخاذ العنكبوت يته لانسل انه ينفى التنازع والاولى الاقتصار على ان المعنى الصرف له خفاء فاذا مثل بالحواس من ظاهر ارتفع عنه الشبهة (قوله وجب المحاكاة) أي بحكاية

كما يشاهد في بعض المعادن هذا وان قياس ذلك العالم وأحواله على ما نبهه ونشاهده من نقص العقل وضعف البصرة واعلم انه لما كان معظم اللذات الحسية مقصورا على المساكن والمطاعم والمناجح على ما دل عليه الاستقراء كان ملاك ذلك كله الدوام والثبات فان كل نعمة جليلة اذا قارنها خوف الزوال كانت منغصة غير صافية من شوائب الالم بشر المؤمنين بها ومثل ما أعد لهم في الآخرة أبهى ما يستلذه منها وأزال عنهم خوف الفوات وبعد الخلود ليدل على كظم في التمتع والسرور (ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة) لما كانت الآيات السابقة متضمنة لانواع من التمثيل عقب ذلك بيان حسنه وما هو الحق له والشرط فيه وهوان يكون على وفق الممثل من الجهة التي تعلق بها التمثيل في العظم والصغر والخسة والشرف ودون الممثل فان التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وبارزه في صورة المشاهد المحسوس ليساعده فيه الوهم العقل ويصالحه عليه فان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه الميل الى الحس وجب المحاكاة ولذلك شاعت الامثال في الكتب الالهية وفشت في عبارات البلغاء واشارات الحكماء فيمثل الحقيق بالخبير كما يمثّل العظم بالعظم وان كان الممثل أعظم من كل عظيم كما مثل في الانجيل غل الصدور بالخالة والقاب القاسية بالحصاة ومخاطبة السفهاء بآثارة الزباير وجاء في كلام العرب أسدع من قراد وأطيش من فراشة وأعز من مخ البعوض لاما قالت الجبهة من الكفار لما مثل الله حال المنافقين بحال المستوقدين وأصحاب الصب وعبادة الاصنام في الوهن والضعف بيت العنكبوت ورجلها أقل من الذباب وأحسن قدرا منه الله سبحانه تعالى أعلى وأجل من ان يضرب الامثال ويذكر الذباب والعنكبوت وأيضا لما أرشدهم الى ما يدل على ان المتحدى به وحى منزل ورب عليه وعيد من كفر بهو وعيد من آمن به بعد ظهور أمره شرع في جواب ما طعنوا به فيه فقال تعالى ان الله لا يستحي أي لا يترك ضرب المثل بالعوضة ترك من يستحي ان يمثّل بها لحفارتها والحياة انقباض النفس عن القبيح مخافة الدم وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجراءة على القبيح وعدم المبالاة بها والتجمل لنهى هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا واشتقاقه من الحياة فانه انكسار يعترى القوة الحيوانية فيردها عن أفعالها فقل حي الرجل كما يقال نسي وحشى اذا اعتلت نساء وحشا

المسقول بالمحسوس (قوله لاما قالت الجبهة من الكفرة الخ) ليس في الظاهر شيء يعطف عليه هذا الكلام والاولى أن يقال تقدير الكلام فالصحيح القول بان ضرب المثل جائز على الله تعالى لاما قالت الجبهة من الكفرة فان الله تعالى أعلى من ان يضرب المثل بما ذكر (قوله والحياة انقباض النفس عن القبيح) المراد به انه ملكة نفسانية توجب انقباض النفس عن القبيح وكذا قوله وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجراءة على القبيح والتجمل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا فان المراد بهما أي الجراءة والتجمل الخلقان اللذان يوجبان الامر بن المذكور بن واستعمال الالفاظ الثلاثة في الآثار المذكورة تجوز (قوله اذا اعتلت نساء) بفتح النون والقصر العرق الذي يخرج من الورك يستبطن الفخذ والمراد ان حيا اشتق من الحياة كما ان نسي مشتق من التسامعناه راجع الى اعتلال الحياة بسبب الانكسار المذكور كما ان معنى نسي راجع الى اعتلال النسا



(قوله فالمراد به الترك اللازم لا التقاض) يعني أن الاستحياء مستعمل في لازمه الذي هو الترك فيكون الجواز المرسل في يستحي تبعيا وواقعا في موقعه مفرد وقال صاحب الكشف فان قلت كيف جاز وصف القديم بالحياة ولا يجوز عليه التغير والخوف والدم وذلك في حديث سامان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حي كريم يستحي اذ رفع العبيد به أن يرد معاصرا حتى يضع فيها خيرا قلت هو جار على سبيل التمثيل مثل ترك تخيب العبد وانه لا يرد به صفرا من عطائه لكرمه بتركه من يترك رد المحتاج حياء منه أقول ليس معنى الحياء حقيقة هو الترك حتى يشبه تركه تعالى تخيب العبد ترك رد المحتاج فيستعمل فيه الاستحياء ويكون استعارة بل المعنى الحقيقي للحياء هو التغير والانكسار الذي يستلزم الترك كما قاله أولا وغاية توجيه كلامه أن يستعمل أولا والحياة في الترك استحياء أى خوفان الدم بطريق الجواز المرسل ثم شبه الترك أى ترك الشيء من غير استحياء بالترك الذي هو الجواز المرسل استحياء فيستعمل الاستحياء بالمجاز فيه وقاعدة هذا التكافؤ زيادة المناسبة للمعنى المجازي مع المعنى المنقول عنه ولواستعمل أولا والاستحياء بمعنى الترك المطلق فأت ذلك المقصود قائل وقال العلامة التفتازاني ان معنى قوله هو جار على سبيل التمثيل أى الاستعارة وهي التشبيه في الصدر تنبيهها على انها استعارة تتبعية وبه يظهر أن المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا أو على معنى مركب انتهى أقول قدم في كلام الشريف العلامة أن الاستعارة التمثيلية لا تحتاج التبعية فالتمثيل الذي وقع في عبارة الكشف بمعنى التشبيه (قوله كرم عن الخ) السكر وع الشرب والسبب الجلد المدبوغ والمراد منه مشافر الابل والمراد من اناء الورد الذي على حافته الورد يصف الابل وكثرة الماء عندها وانها لا تشرب عطشا لكن حياء من (١٢٤) الماء حيث يعرض نفسه عليها (قوله لمافيه من التمثيل أو المبالغة) فان ما ذكر

دال على ان الاستعارة وقعت في الاستحياء وعلى هذا كان مفيدا للتشبيه والمبالغة كما هو شأن الاستعارة فان قلت من أين يعلم التمثيل قلت من قوله لا يترك ضرب المثل بالعوض ترك من يستحي لان معناه لا يترك ضرب المثل بها تركا شبها بترك من يستحي فيعلم منه انه

واذا وصف به البارئ تعالى كجاء في الحديث ان الله يستحي من ذى الشبهة المسلم ان يعذبه ان الله حي كريم يستحي اذ رفع العبيد به ان يرد معاصرا حتى يضع فيها خيرا فالمراد به الترك اللازم لا التقاض كما ان المراد من رجته وغضبه اصابة المعروف والمكره اللازمين لمعنيهما ونظيره قول من يصف ابلا

اذا ما استحيين الماء يعرض نفسه كرم عن بسبب في اناء من الورد

وانما عدل به عن الترك لمافيه من التمثيل والمبالغة وتحتل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم وأصله وقع شيء على آخر وان بصلتها مخفوض المحل عند الخليل باضمار من منصوب بافشاء الفعل اليه بعد حذفها عند سيوبه وما ابهامية زيد بالكرة ابهاما وشيا عاوتسدها طرق التقييد كقولك اعطني كتابا أى أى كتاب كان أو مزيدة للتأكيده كالتي في قوله تعالى فبارجه من الله ولانغني بالزيد للغواضائع فان القرآن

كله

شبه تركه تعالى بترك المستحي (قوله وتحتل الآية خاصة ان يكون مجيئه

على المقابلة) أى المشاكاة لما وقع في كلام الكفرة ان الله يستحي ان يضرب المثل بالأمور الحقة قال العلامة التفتازاني هب ان اثبات الاستحياء لله تعالى كفى الحديث يحتاج الى التأويل وامافيه كفاي الآية فلا يحتاج الى ذلك قلنا اذا نفيت أمثال ذلك على الإطلاق بمعنى انها ليست من شأنه وانه لا يتصف بها لم يحتاج الى تأويل واما اذا نفيت على التقييد فقد رجع النفي الى القيد وأقارن ثبوت أصل الفعل وامكانه لا أقل فاحتاج الى التأويل انتهى أقول فان قلت قد يفيد النفي في أصل الفعل أيضا قلت هذا فيما اذا أورد النفي على الفعل ثم بعد ابراده أو رد القيد حتى يصير القيد قيدا للنفي كما قال ابن الحاجب ان ماضر به تأديبا يحتمل وجهين أحدهما ان يكون التأديب قيدا للضرب ثم ورد النفي عليه فيفيد نفي الضرب بخصوص وهو الضرب للتأديب فيفيد وجود أصل الضرب ويحتمل ان يكون قيد النفي الضرب فصار معناه ان نفي الضرب للتأديب فانه قد يؤدب الشخص بعدم الضرب وعدم الالتفات اليه نظير ذلك ما قاله صاحب الكشف في قوله تعالى ما أنت بنعمة ربك بمجنون ان قوله بنعمة ربك متعلق بنفي الجنون والتقدير ما أنت بمجنون بسبب نعمة الرب أى اتى عنك الجنون بسببها وحينئذ تقول لا يخفى ان هذا الاحتمال لا يمكن اجراؤه في الآية التي نحن في تفسيرها (قوله وضرب المثل اعتماله) والمراد ذكره (قوله وان بصلتها مخفوض المحل) لا يخفى انه اذا كان يستحي بمعنى يترك كان مستغنيا عن حرف الجر لان ترك متعدي بنفسه كما علم من اللغة نعم لو كان يستحي بمعناه الحقيقي لوجب تقدير الحرف ولم يوجد في الكشف هذا الكلام

(قوله بل مالم يوضع لمعنى براد منه) هذه العبارة قاصرة فان مالم يوضع لمعنى براد منه مهمل لا يقع فى كلام من يعقده به ومراد انه لم يوضع لمعنى مخصوص لا يكون نا كيدا لشيء والاولى الاقتصار على قوله وضعت لان يذكر مع غيرها الخ قال العلامة التفتازانى ويشكل ببعض الحروف المفيدة لتأ كيد مثل ان واللام حيث لا بعد صلة وان اشترط عدم العمل انتقض باللام حيث لم يعمل وزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت أقول عدم عدم محالة لا يستلزم عدم كونهما صلة بل نقول لما عرفوا حرف الصلة بما يفيد تأ كيد الكلام فكأنهم حكموا بان ان واللام من حرف الصلة والتصرح به غير لازم والجواب انهم لماعدوا حرف الزيادة فى بابها ولم يعدوا ما ذكر يتبادر منه ان ما ذكر وهوان واللام ليستامنها (قوله وبعوضة عطف بيان لمثلا) انما لم يقل بدلا عنه لان المقصود بالذات ضرب المثل وبعوضة ذكر لرفع ايهامه ردا للمشركين قالوا ان الله تعالى أعلى من أن يذكر الامثال (قوله أو مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه الخ) قال العلامة التفتازانى لاختفاء فى أنه لامعنى لقولنا يضرب بعوضة الابضم مثل اليه فسمية مثل هذا مفعولا ومثلا (١٢٥) حالا بعيد جدا أقول وجه بعده ان الحال

شأنه ان يمكن تركه فى الكلام بحيث يكون الكلام بدون مفعول ومثلا فى الآية المذكورة ليس كذلك (قوله لتضمنه معنى الجعل) فاللغى ان يضرب مثلاً جاعلا اياه بعوضة هذا ما يقتضيه ظاهر لفظ التضمن والاولى ان يقال ان ضرب بمعنى جعل كما قاله صاحب الكشاف (قوله ومحملها التنبه بالبدلية على الوجهين) هذا على الوجه الاول متعين لان المعرفة لاتقع صفة للشركة واما على الوجه الثانى فلا متعين البدلية بل يجوز ان يكون وصفا (قوله فضلا) مفعول مطلق الفعل محذوف قيل

كله هدى وبيان بل مالم يوضع لمعنى براد منه وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقه وقوة وهوز زيادة فى الهدى غير قاصح فيه وبعوضة عطف بيان لمثلا أو مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة وهما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل وقرئت بالرفع على أنه خير مبتدأ محذوف وعلى هذا يحتمل ما جوهها أخر ان تكون موصولة حذف صدر صلتها كما حذف فى قوله تماماعلى الذى أحسن وموصوفة بصفة كذلك ومحملها التنبه بالبدلية على الوجهين واستفهامية هى المبتدأ كأنه لما راد استبعادهم ضرب الله الامثال قال بعده ما البعوضة خافوها حتى لا يضرب به المثل بل له ان يمثل بما هو أحقر من ذلك ونظيره فلان لايبالى بما يرب مادينار وديناران والبعض قول من البعض وهو القطع كالبيع والعضب غاب على هذا النوع كالخوش (فما فوقها) عطف على بعوضة أو ما ان جعل اسما ومعناه مازاد عليها فى الجنة كالذباب والعنكبوت كأنه قصد به رد ما استنكره والمعنى انه لا يستحي ضرب المثل بالبعض فضلا عما هو أكبر منه أو فى المعنى الذى جعلت فيه مثلاً وهو الصغر والحقارة كجناحها فانه عليه الصلاة والسلام ضربه مثلاً للدنيا ونظيره فى الاحتمالين ماروى ان رجلا غنى خروعى طنب فسطاط فقالت عائشة رضى الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم يشاك شوكه فما فوقها الا كتبت له بها درجة ومحيته عنه بها خطيئة فانه يحتمل ما تجاوز ز الشوك فى الالم كالتورور وما زاد عليها فى القلة كنخبة النخلة لقوله عليه الصلاة والسلام ما أصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياها حتى نخبة النخلة (فاما الذين آمنوا فاعلمون انه الحق من ربهم) اما حرف تفصيل يفصل ما أجل ويؤكد كدما به صدر ويتضمن معنى الشرط ولذلك يجب بالفاء قال سيبويه اماز يدفنا هب معناه مهما يكن من شيء فز بدذا هب أى هو ذاهب لاحالة وانه منعه عن يمة وكان الاصل دخول الفاء على الجملة لانها الجزء لكن كرهوا ايلاءها حرف الشرط فادخلوها على الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا

فضلا بمعنى البقاء فى قولنا فلان لا يعطى درهمه فضلا عن الدينار أى بى عدم اعطاء الدرهم بقاء عن اعطاء الدينار أى ذهب اعطاء الدينار مطلقا بى عدم اعطاء الدرهم (قوله يشاك شوكه) قال العلامة التفتازانى الشوكة المرة من المصدر لا واحد الشوك قال الكشافى شكت الرجل أشوكه اذا دخلت شوكه فى جسده وشيك هو على مالم يسم فاعله يشاك شوكا أقول انما خصص الشوكة بالمصدر اذا لصح ان يجعل واحد الشوك الذى هو العين والازم التكرار اذ لفظ يشاك معناه يدخل الشوك فى جسده والاولى ان يقال لو لم يجعل مصدر الزم ان تكون الشوكة مفعولا ليشاك فيكون له مفعولان أحدهما الضمير الزاجع الى المسلم والآخر الشوكة لكن هذا الفعل لا يكون له المفعول واحد (قوله ومعناه مهما يكن من شيء الخ) يمكن ان يقال تقديره مهما يكن زيد على حال ما فهو ذاهب فيفيد العموم والتأ كيد (قوله وكان الاصل دخول الفاء على الجملة الخ) ليس هنا فى عبارة الكشاف وهو يدل على ان ما بعده اما جزء والشرط هو يكن من شيء وذكر بعضهم ان غرض سيبويه من التفسير المذكور دلالتها على التأ كيد وليس الغرض ان يهنا شرطا محذوفاً ولكن قال النجاة ان زيدا فى قولنا اماز يدفنا مطلقا مبتدأ

(قوله وفي تصدير الجنتين به ايجاد لأمر المؤمنين الخ) لانه وضع لنا كيد ماصدر به فيفيدنا كيد علم المؤمنين بحقيقته وهذا ايجاد وفيه دلتا كيد جهل الكفرة وهو الباطلة في ذمتهم (قوله على سبيل الكناية) أي يكون فيه رمز وشارة الى الجهل فان هذا القول دليل غاية الجهل ويحتمل ان يكون المراد من القول المذكور أن المراد يقولون هو الجهل بالمثل كاليتكى برىض القفا عن الالبه فان قلت لم يذكر فاما الذين آمنوا فيقولون انه الحق من ربهم حتى يكون برهان على العلم وطابقا لقرينه وقسيمه قلت لعل المؤمنين اكتفوا بالعلم والخضوع والطاعة ولا حاجة لهم الى التكلم بذلك فلم يحكم ذلك القول عنهم للاشعار بان غرضهم السكوتي ليس ذلك وأما الكافرون فلفظ خبيثهم وعنادهم لا يطبقون الاسرار فيظهرون ما في بطونهم بالتكلم به والاولى ان يقال يقولون لا يدل صريح على العلم لكنه المقصود من القول (قوله اسماء واحدا) الظاهر جعل اسماء واحدا كمال الاستفهامية التي هي اسم واحد حقيقة وتوجيهه أن يكون المراد جعله مامر كعب دابة على ما الاستفهامية حتى يكون معنى ماذا ومعنى ما واحد ها واحدا (قوله والحق أنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى بوجه هذا الترجيح) ظاهر الكلام أن ارادة الباري تعالى دون العبد هو أحد هذين الامرين (١٢٦) لان مؤول الكلام اختلف في معنى ارادته فقليل ارادته وفيه نظرم من وجهين

وفي تصدير الجنتين به ايجاد لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم وذم لمخج للكافرين على قولهم والضمير في أنه لأهل أولان يضرب والحق الثابت الذي لا سوغ أنكاره يعلم الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذ ثبت ومنه نوب محقق أي بحكم النسخ (وأما الذين كفروا فيقولون) كان من حقه وأما الذين كفروا فلا يعلمون ليطابق قرينه ويقابل قسيمه لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم عدل اليه على سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه (ماذا أراد الله بهذا مثلا) يحتمل وجهين أن تكون ما استفهامية وذا بمعنى الذي وما بعده صلتها والمجموع خبر ما وان تكون مامر ذا اسماء واحدا بمعنى أي شئ منصوب المحل على المعنوية مثل ما أراد الله والاحسن في جوابه الرفع على الاول والنصب على الثاني ليطابق الجواب السؤال والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه وتقال للقوة التي هي مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله وكلا المعنيين غير متصورات صف الباري تعالى به ولذلك اختلف في معنى ارادته فقليل ارادته لا فعله انه غير ساه ولا مكره ولا فعل غيره أمره به فاعلى هذا الم تكن المعاصي بارادته وقيل علمه باشتمال الامر على النظام الاكل والوجه الاصل فانه يدعو القادر الى تحصيله والحق أنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى بوجه هذا الترجيح وهي أعم من الاختيار فانه ميل مع تفضل وفي هذا استحقاق واستبدال ومثلا نصب على التمييز والحال كقوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية (يضل به كثير ويهدي به كثيرا) جواب ماذا

أحدهما نحو زلا احتمالين المذكورين لان الارادة مطابقة لاشاعرة هي الصفة المختصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وأما كونها نفس الترجيح فهو ليس بمذهب لنا قال صاحب المواقف الارادة عند الاشاعرة صفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه نحن لا نتركه لكن ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصوصة لاحد المقدورين بالوقوع والثاني أن يقال ارادة العبد أيضا

هي الصفة المختصة ويمكن أن يقال معنى قوله الحق انه الخ ان الحق ان الارادة مطلقا سواء كان ارادة الباري أو العبد لكن بقي النظر الاول والجواب عنه بأن وقوع الارادة بمعنى الصفة المختصة لا يستلزم عدم وقوعه بمعنى نفس التخصيص وفيه نظر (قوله فانه ميل مع تفضل فيه) ان المفهوم من كلامهم ان الاختيار ترجيح أحد المقدورين وان كان مع غير تفضل بأن يكون الطرفان متساويين عنده فانهم ذهبوا الى أن الجامع اذا كان عنده رعيقتان متساويان من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع بدعوه اليه بخصوصه ولو قيل المراد بالتفضل الترجيح لكان نفس الارادة ويمكن أن يقال ان الاختيار في أصل الوضع لما ذكر وان استعمل في غير مجزأ من الارادة على ما حقه ليست نفس الميل ولا مستلزمة له فكيف يكون أعم مطلقا كما هو ظاهر عبارته والجواب ان المراد من الترجيح ان كان هو الميل فالامر ظاهر وان كان شيئا آخر فهو مستلزم للميل وحينئذ نقول ان المراد من العموم العموم بحسب التحقق (قوله وفي هذا استحقاق واستبدال) أي في لفظة هذا وفي كلام الكفرة استحقاق واستبدال لما مثل في القرآن الجيد من التمثيل بالعتكوت وغيره فيكون الاستفهام للاستحقاق (قوله جواب ماذا) بر دعيه انه اذا كان الاستفهام غير باق على حقيقته بل للاستحقاق لا يحتاج الى جواب ولذا لم يترض له صاحب الكشف ويمكن أن يقال انه لا ينهم من كلامه أن الاستفهام غير باق على حقيقته وانه للاستحقاق بل المفهوم أنه يفهم من العبارة المذكورة لا استحقاق وهذا لا ينافي أن يكون الاستفهام باقيا على حقيقته وعلى تقديره أن يكون

للاستعقار يقال الجواب لدفع الاستحقار (قوله الاشعار بالحدوث والتجدد) اما الاول فلان وضع الفعل على الحدوث واما التجدد فان ارد به الحدوث فلا فائدة في ذكره وان ارد به الحصول شيئا فليس يلزم للفعل قال الشر يف العلامة في حاشية المطول ان ارد بالتجدد التدرج والتعدي شيئا فليس داخلا في مفهوم الفعل وضعا بل يفهم من خصوصية الحدث واقضاء المقام والجواب ان المراد بالتجدد هو ان تحدث هداية بعد هداية لاحصول الهداية بالتدرج بان يحصل جزء من الهداية بعد انقضاء جزء آخر فتأمل (قوله كمال تعالى وقيل من عبادي الشكور) هذا لا يدل على ما قصده فان اشكروا بالمبالغ في الشكر (قوله وكثرة المهدين باعتبار الفضل والشرف) كمال الشاعر ولم أر أمثالا للرجال تفاوتت \* الى المجد حتى عد أنف بواحد (قوله والثالثة الجود وهو ان تركبها مستصوبا بالها) الى قوله خاخر بقية (١٢٧) الايمان فيه بحث فان من الكبيرة مائت

بالحدث الذي لم يباغ حد التواتر لان الكبيرة ما ورد في القرآن وألحديث وعيد شديد لفاعله ومائت كونه كبيرة بحيث لم يباغ حد التواتر لم يكن فاعلها المستصوب لها كاذرا الا ان يراد بالكبيرة كبيرة ثبتت في بعض متواتر أو يكون مجمعا عليها لم من دين الاسلام ضرورة بحيث يعرفها الخواص والعوام (قوله واستعماله في ابطال العهد) فيه نظر اذ لو كان النقص ابطال العهد لم أن يكون ذكر العهد مستدركا والوجه أن يقال انه بمعنى الابطال من غير اعتبار الاضافة فيه ويمكن أن يكون المراد استعمال النقص في الابطال المتعاقب بالعهود هنا ولم ان نعبر

أى اضلال كثير واهداء كثير وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد أو بيان للجملة المصدرتين بأما وتسجيل بان العلم بكونه حقا هدى وبيان وان الجملة بوجه ايراده والانكار لحسن مورده ضلال وفسوق وكثرة كل واحد من القيلتين بالنظر الى أنفسهم لا بالقياس الى مقابلهم فان المهديين قليلون بالاضافة الى أهل الضلال كمال تعالى وقيل ما هم وقيل من عبادي الشكور ويحتمل أن يكون كثرة الضالين من حيث العدد وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف كمال قليل اذا عدوا كثيرا اذا شدوا \* وقال

ان السكرام كثير في البلاد وان كانوا \* قلوا كما يجبرهم قل وان كثروا (وما يضل به الا الفاسقون) أى الخارجين عن حد الايمان كقوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خربت واصل الفسق الخروج عن القصد قال رؤبة \* فواسقاعن قصدها جوارا \* والفاسق في الشرع الخارج عن أمر الله بازتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى التغابي وهو ان تركبها أحيانا مستقبعا بالها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد تركبها غير مبال بها والثالثة الجود وهو ان تركبها مستصوبا بالها فاذا شرف هذا المقام وتخطى خطه خاخر بقية الايمان من عنقه ولا بس الكفر وما دام هو في درجة التغابي والانهماك فلا يساب عنه اسم المؤمن لانضافه للتصديق الذي هو مسمى الايمان لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اختلفتا والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وتجوذه جعاه قديما لئلا نازل بين منزلي المؤمنين والكافر لشاركتهم كل واحد منهما في بعض الاحكام وتخصيص الضلال بهم مرتب على صفة الفسق بدل على أنه الذي أعدهم للاضلال وأدى بهم الى الضلال وذلك لان كفرهم وعدوهم عن الحق واصرارهم بالباطل صرفت وجوه أفكارهم عن حكمة المثل الى حقارة المثل به حتى رسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فأنكروا واستهزؤا به وقرئ يضل البناء للمعقول والفاسقون بالرفع (الذين ينقضون عهده) صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق والنقض فسخ التركيب وأصله في طاقات الجبل واستعماله في ابطال العهد

الاضافة في معناه قال العلامة التفتازاني اتفقوا على أن في مثل اظفار المنية ويد الشمال استعارة بالكناية واستعارة تخيلية لكن اضطرب كلامهم في تحقيق الاستعارتين وفي أن قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم أن تكون تخيلية وان لفظ الاظفار واليد هل هو مستعمل في معنى مجازي أم لا والاشبه ما أشار اليه المصنف وهو أن الاستعارة بالكناية في اظفار المنية هو السبع المذكور كناية بذكريته من روادفه كالاظفار وهو مسكوت عنه صريحا ليس في اللفظ أصلا لكن المذكور كناية في حكم المذكور صريححا وهذا قد سكت عن الجبل المستعار ونه عليه بذكريته حتى كأنه قيل ينقضون حبس الله تعالى أي عهده والنقض استعارة تحقيقية تعريحية حيث شبه ابطال العهد بابطال تأليف الجسم وأطلق اسم المشبه على المشبه لكنها انما جازت بعد اعتبار تشبيه العهد بالجبل وهذا ظهر ان الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخيلية وان قرينة ابطال تكون تحقيقية وأما في مثل اظفار المنية ويد الشمال فالحقون على ان ليس الاظفار واليد مستعملين في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا متوهم على ما زعم صاحب الفتح بل هو في



معناه لكن اثباته للمنية والشمال استعارة تخيلية بمعنى جعل شيء لشيء ليس له أقول لا وجه لجعل اليد والظفار مستعملين في حقيقةتهما واثباتهما للمنية والشمال اذ من البين المكشوف انهما ليسا لهما أى للمنية والشمال فكان الاثبات المذكور كذبا بديهى البطلان وتشبيه المنية بالسبع والشمال بالانسان لا يصح اثبات الظفار واليد الحقيقيين للمنية والشمال وهذا مما لا ينبغي أن ينزع فيه وان ذهب الى خلافه كثيرون ولور ودهند الاشكال ذهب صاحب المفتاح الى تخيل الظفار وتوهمها للمنية وارتضاه صاحب الكشف قال الشريف العلامة بعد ما نقل كلام صاحب الكشف فقد أشار صاحب الكشف الى أن الخالب والظفار واليد مجازات لمعان وهو موهمة ولم يقصد بها أنفسهم أصلا بل جعلت هي تنبيهها فقط على المسكوت عنه وان النقص والافتراس والاعتراف كإثباتين مستعارة لمعان محققه هي مقصودة في الجلة وان لم تكن مقصودة بالذات والحق ان جعلها مستعارات لأمر موهومة تكلف لا يتخلو عن تعسف انتهى كلامه أقول الظاهر ان يقال ان الاظفار مستعملة في مقدمات الموت والامور المقتضية اليه وكذا الخالب ويد الشمال مجاز عن قوة بها يحرك الاشياء فهذه كلها مجازات حقيقية ولا يحتاج الى اثبات شيء لشيء يكذبه صريح العقل والحس كما في يد الشمال على ما ذكره ولا الى توهم معان بان تصور (١٢٨) المنية بصورة السبع ويتخيل تخالبا لها كذهب اليه السكاكى وصاحب

الكشف وتكون هذه الامثلة مماثلة للنقص المستعمل في فسخ العهد فتكون استعارات حقيقية وهذا وان كان خلافا ما قالوه لكن الحق أحق بان يتبع (قوله وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل الخ) الاظهر ان يقال هو ان رآهم بر بوبية الباري تعالى حين سؤالهم بقوله أأستبر بكم فان قيل المشركون يقولون بر بوبية تعالى فلا ينقضون ذلك العهد فلنا المراد من اعترافهم بالربوبية اعترافهم بتوحيده تعالى بالربوبية والاولوية

حيث ان العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر فان أطلق مع لفظ الحبل كان ترشيد المجاز وان ذكر مع العهد كان رمزا الى ما هو من روادفه وهو أن العهد حبل ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يفتقر س أقرانه وعالم يغتفر منه الناس فان فيه تنبيه على أنه أسد في شجاعته بحر بالنظر الى افادته والعهد الموثق ووضعه لمن شأنه أن يراعى ويتعهد كالوصية واليمين ويقال للدار من حيث انها تراعى بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عبادة الله تعالى توحيد وجوب وجوده وصدق رسوله وعليه أول قوله تعالى وأشهدهم على أنفسهم أو المأخوذ بالرسول على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا أمره ولم يخالفوا حكمه واليه أشار بقوله واذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب ونظائره وقيل عهد الله تعالى ثلاثة عهده أخذته على جميع ذر به آدم بان يقرأ بر بوبية وعهد أخذته على النبيين بان يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وعهد أخذته على العلماء بان يبينوا الحق ولا يكتموه (من بعد ميثاقه) الضمير للعهد والميثاق اسم لما يقع به الوفاق وهي الاستحكام والمراد به ما وثق الله به عهده من الآيات والكتب أو ما وثقوه به من الالتزام والقبول ويحتمل أن يكون بمعنى المصدر ومن للابتداء فان ابتداء النقص بعد الميثاق (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) ويحتمل كل قطعية لا يرضاها الله تعالى كقطع الرحم والاعراض عن موالة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء عليهم السلام والكتب في التصديق وترك الجماعات المفروضة وسائر ما فيه رفض خبر أو تعاطى شر فانه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل

بقرينة قوله تعالى أو تقولوا انما أشرك آبائنا من قبل الآية فان قيل لعل ذلك مراد المصنف والأمر فان اعترفهم بر بوبية تعالى حين السؤال بواسطة ما نصب لهم من دلائل ألوهيته وركز في عقولهم ما يدعوه الى الاقرار بها قلنا عبارته لا تنافي ذلك ثم انه بانى ذلك قوله في تفسير الآية انه نصب لهم دلائل وركز في عقولهم ما يدعوه الى الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم أأستبر بكم قالوا بلى فنزل عنكهم من العلم بها منزلة الاشهاد والاعتراف على طريقة القتيل ثم انه يلوح من كلامه ان العقل يستقل بادراك ما ذكر من توحيدته تعالى وجوبه وصدق رسوله من غير احتياج له في ذلك الى رد الشرع وهو غير مذهب أهل السنة ولذا قالوا من لم يبلغه دعوة نبي أصلا فانه معذور عند الاشاعة في الاعمال والامان أيضا بل هو الاعتزال ولذا قال صاحب الكشف فان قلت ما المراد بالعهد قلت ما ركز في عقولهم من الحجة على التوحيد كانه أمر وصاهم به وهو معنى قوله وأشهدهم على أنفسهم أأستبر بكم والجواب ان التكليف بمجرد العقل خلاف مذهب أهل السنة ولا يلزم من استقلال العقل بما ذكره تكليفه به وترتب الثواب بفعاله والعقاب بتركه بل يجوز ان يكون الثواب والعقاب موقوفين على بعث الرسل فتأمل (قوله يهتم كل قطعية الخ) بمعنى يهتم ان يكون قطعاً خاصا كإكمال في الكشف معنى قطعهم ما أمر الله به ان يوصل

قطعهم الارحام وموالاة المؤمنين وقيل قطعهم ما بين الانبياء من الوصلة ويقوى ما ذكرنا قوله تعالى وفسدون في الارض  
اذ لوجل قوله تعالى ويقطعون ما أمر الله به ان يوصل على كل قطعة كما قاله لدخل فيه الفساد في الارض اذ هو يضاف لقطع الان  
يكون تخصيصا بعد تعميم (قوله والثاني أحسن لفظا ومعنى) اما لفظا فللقرب وعدم الفصل بين البديل والمبدل منه واما معنى  
فلوجوب صحة اسقاط المبدل منه وقيام البديل مقامه لكن لو حذف المبدل منه ههنا وقيل يقطعون ان يوصل لم يبق له كثير معنى  
وفيه نظر اذ انسلم ان المبدل منه يجب ان يصح اسقاطه واقامة البديل مقامه كما هو مذكور في المطول والاولى ان يقال اذا جعل ما أمر الله  
به مبدلا عنه كانت هذه الجملة غير مقصودة بالذات بخلاف ما اذا جعل المبدل منه الضمير فانه يكون أى الضمير غير مقصود بالذات  
لا مجموع الجملة المذكورة (قوله استخبار فيه انكار الخ) الاولى ان يقال استخبار بمعنى التوخيخ والتجيب اذ ليس هو  
في الحقيقة استخبارا (قوله لان صدوره لا ينفك عن حال وصفه الخ) هذا أحسن من عبارة الكشف فانه قال حال الشيء تابعه  
لذاته فاذا امتنع ثبوت الذات تبعه امتناع ثبوت الحال فمكان انكار حال الكفر لانها تنبئ عن ذات الكفر وديفها انكار لذات  
الكفر وثبوتها على طريق الكناية الخ وقال العلامة التفاتاني معنى انه من حيث كونه تابعا له يكون بمنزلة الخاصة المساوية  
فيكون امتناع ثبوت الذات مستتبعا لامتناع ثبوت الحل ضرورة (٢٩) انتفاء التابع بانتفاء المتبوع والعارض

بانتفاء المعروض واذا كان  
امتناع ثبوت الحال تابعا  
ولازما لامتناع ثبوت  
الذات كان انكار الحال  
انكارا لذات الكفر  
بطريق الكناية من جهة  
ان حال الشيء تابع لذاته  
ورديف لها وكما يمكن  
بأثبت التابع والردف  
عن اثبات المتبوع  
والمردوف فكنا في  
جانب الانكار وههنا  
التقرير يندفع ما يتوهم  
من ان غاية حال الشيء ان

والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء وبه سمي الامر الذي هو واحد  
الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كقوله لسان وهو الطلب والقصد يقال شئت شأنه  
اذا قصدت قصده وأن يوصل بمحملي النصب والخفض على انه بدل من ما أوصميه والثاني أحسن  
لفظا ومعنى (يفسدون في الارض) بلنع عن الايمان والاستهزاء بالحق وقطع الوصل التي بها  
نظام العالم وصلاحه (أو لئلا تخسروا) الذين خسروا باعمال العقل عن النظر واقتناص  
ما يفيدهم الحياة الابدية واستبدال الانكار والظن في الآيات بالايمان بها والنظر في حقائقها  
والاقتباس من أنوارها واشتراء النقص بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب (كيف  
تكفرون بالله) استخبار فيه انكار وتجبيل لكفرهم بانكار الحال التي يقع عليها على الطريق  
البرهاني فان صدوره لا ينفك عن حال وصفه فاذا أنكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها استلزام  
ذلك انكار وجوده فهو أبلغ وأقوى من انكار الكفر من أن تكفرون وأوفق لمابعده من الحال  
والخطاب مع الذين كفروا لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبت الفعالة خاطهم على طريقة  
الالتفات ونجهم على كفرهم مع علمهم بحلهم المقتضية خلاف ذلك والمعنى أخبروني على أي  
حال تكفرون (وكنتم أمواتا) أي أجساما لا حياة لها عناصر وأغذية وأخلاط ونطقا ومضغا

(١٧ - (بيضاوي) - اول)  
ولسوف فتحقق التابع أعني انتفاء اللازم لا يوجب تحقق المتبوع أعني انتفاء المزموم فلا ينتظم ما ذكره من التفريع بقوله وكان  
انكار الحال انكار الذات الكفر أقول انما قلنا تقرر بالمصنف أولى من تقرر بالكشف اذ لا رد عليه السؤال المذكور حتى يحتاج الى  
تكلف الجواب ثم ان في كلام العلامة التفاتاني نظرا اما لو افلان قوله من حيث كونه تابعا يكون بمنزلة الخاصة المساوية له لمنع اذ  
التابع للشيء لا يقتضي ان يكون مساويا له ولو سلمنا انها مستدرك في كلامه اذ المقصود وهو كون امتناع الذات مستتبعا لامتناع  
ثبوت الحال يحصل بدون كونها مساوية واما ما نيا فلانه فرق بين ان يجعل ثبوت التابع كناية عن ثبوت المتبوع وان يجعل  
انتفاء التابع كناية عن انتفاء المتبوع فان ثبوت التابع مستلزم لثبوت المتبوع واما انتفاؤه فلا يستلزم انتفاء اصحة وجود  
المتبوع بدون التابع دون العكس فتأمل (قوله فهو أبلغ الخ) لانه كناية عن انكار الكفر فيكون المدعى مع البرهان عليه معتبرا  
ولذا كانت الكناية أبلغ من الصريح كما تقرر في علم البيان (قوله وأوفق لمابعده من الحال) انما كان أوفق لان في كيف  
تكفرون ساوكم بطريق البرهان وكذا في كنتم أمواتا فاحياكم الآية لانه لا دلالة على وجوب الايمان وترك الكفر (قوله وكنتم  
أمواتا فاحياكم) فان قيل لابد في قوله تعالى وكنتم أمواتا من تأويل على ما فسر المصنف قلنا تأويله انه كان مواد أبدانكم  
وأجزاؤها أمواتا

(قوله ونفخها فيكم) أي في أبدانكم (قوله بخلاف البواق) لان الامانة متر اخية عن الاحياء الاول بقدر المسكت في الدنيا والاحياء الثاني متر اخ عن الامانة بقدر المسكت في البرزخ واعلم أن بين كون أصل الابدان عناصر وأغذية وإخلاط وبين احيائها ترخايا فالظاهر أن إيراد الفاء للدلالة على أن هذه المدة بالنسبة إلى الدين الاخيرتين في غاية القلة فكأنه لم يكن التراخي الاول موجودا فتأمل قال الكشف فان قلت كيف قيل لهم أموات في حال كونهم جسادا وانما قيل ميت فيما يصح فيه الحياة من البنية قلت بل يقال ذلك لعدم الحياة كقوله بلدة ميتة ويجوز أن يكون استعارة لاجتماعهما في أن لا روح لهما ولا احساس قال العلامة التفاتني لا خفاء في أنه من قبيل هم صم بكم فكسبته استعارة تسامح أو ذهب إلى ما عليه البعض أو الحاصل اننا لنسلم ان الموت عدم الحياة عسما من شأنه بل عدم الحياة مطلقا ولوسلم للمعنى هم كالاموات أقول غرض العلامة ان المتبادر من عبارة الكشف أن يكون الاموات مجازا اذا كان معناه الحقيقي عدم الحياة عسما من شأنه الحياة وفيه تكسف لاحاجة اليه بل الظاهر الجل على التشبيه لان طرفيه مذكوران فيكون المعنى كنتم كالاموات واعلم أنه اذ قيل المراد بقوله تعالى وكنتم أمواتا أنهم كانوا أبدانا لا أرواح فيها لان خلق البدن مقدم على نفخ الروح فيه لا يتوجه (١٣٠) سؤال الكشف لان البدن هو البنية الصالحة للحياة (قوله قلت كنتم من العلم هما

الح) فان قلت ما الدلائل التي نصبت لهم قلت الدلائل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم القائل بالاحياء بعد الموت بإيراد الآيات والاحاديث التي بينت ثبوتها لان فيها اخبارا باحيائهم من القبور والبعث والنشور (قوله فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته) فان قلت الاولى أن يقال الاعادة أهون عليه من الابداء حتى يطابق قوله تعالى وهو أهون عليه قلت فيما ذكره اشعر بأنه يكفيه ولا حاجة إلى اثبات أهوية الاعادة ثم ان الابداء

مخلقة وغير مخلقة (فاحياكم) بخلق الارواح ونفخها فيكم واعما عطفه بقاءه لانه متصل بما عطف عليه غير متر اخ عنه بخلاف البواق (ثم يميتكم) عند تقضى آجالكم (ثم يحييكم) بالنشور يوم ينفخ في الصور أو للسؤال في القبور (ثم اليه ترجعون) بعد الحشر فيجازيكم بأعمالكم أو تنشرون اليه من قبوركم للحساب فأن أعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه فان قيل ان علموا أنهم كانوا أمواتا فاحياهم ثم يميتهم لم يعلموا أنه يحييهم ثم اليه يرجعون قلت تمسكتهم من العلم بهما لما نصب لهم من الدلائل منزل منزلة علمهم في ازاحة العذر سيما وفي الآية تنبيه على ما يدل على صحتهما وهو أن تعالى لما قدر على احيائهم وأل قدر على أن يميتهم ثانيا فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته والخطاب مع القليلين فانه سبحانه وتعالى لما بين دلائل التوحيد والتبوة وعدمهم على الايمان وأوعدهم على الكفر كذلك بان عدد عليهم النعم العامة والخاصة واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة فان عظم النعم بوجوب عظم معصية المنعم فان قيل كيف تعد الامانة من النعم المقضية لشكر قلت لما كانت وصلة إلى الحياة الثانية التي هي الحياة الحقيقية كقَالَ الله تعالى وان الدار الآخرة طهي الحيوان كانت من النعم العظيمة مع أن المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها كما أن الواقع حاله هو العلم بها لكل واحدة من الجمل فان بعضها ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح أن يقع حالا ومع المؤمنين خاصة لتقرير النعمة عليهم وتباعد الكفر عنهم على معنى كيف يتصور منكم الكفر وكنتم أمواتا فجاء بالاحياكم بما أفادكم من العلم والايمان ثم يميتكم الموت المعروف ثم يحييكم الحياة الحقيقية ثم اليه ترجعون

والاعادة عليه تعالى سواء وعيد كفي تفسير قوله تعالى وهو أهون عليه توجيهات (قوله بان عدد عليهم النعمة فيميتكم العامة والخاصة) الظاهر أن المراد من النعمة العامة هي الحياة الاولى التي تم سائر الحيوانات وبخاصة الحياة الثانية الابدية التي تخص الانسان دون الحيوانات (قوله قلت لما كانت وصلة إلى الحياة الثانية الخ) يرد عليه أنه انما يوجب كون الامانة نعمة اذا لم يتسطر ريق إلى الحياة الحقيقية بدون الامانة فاما اذا تسطر ريق آخر يحصل الحياة الحقيقية بدون الامانة فان الله تعالى قادر عليه فلا يظهر أنه يوجب كونها أي الامانة نعمة ثم ان كونهم أمواتا قبل الحياة ليس نعمة فالاولى الاختصار على ما ذكره ثانيا من أن المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة ويمكن أن يحاج بأنه لما كان المقدر في علمه تعالى أن الوصول إلى الحياة الحقيقية لا يكون الا بعد الموت كان الموت نعمة لحصر الطريق اليها فيه ثم ان المفهوم من الآية كون الاحياء بعد كونهم أمواتا نعمة ولا يفهم أن كونهم أمواتا نعمة (قوله لا لكل واحد من الجمل فان بعضها ماض وبعضها مستقبل الخ) لا يخفى عليك أنه لا يصح أن يكون كل جملة حالا لا يصح أن يكون المجموع أيضا حالا واما اذا أول بمعنى العلم لم يكن كل واحد والمجموع حالا والمراد من قوله بعضها ماض وبعضها مستقبل ان بعضها ماض بالنظر إلى حال الكفر وبعضها مستقبل بالنظر إليه أيضا ولذا لا يصح أن يقع حالا عن يكفرون

(قوله لانها من طلائعها ومقدماتها) يعني أن القوة النامية من طلائع القوة الحساسة لأن الجنين يعرض له ولا النمو يستمد للحياة والحس على ما صرح به أهل الحكمة وشهد به القياس فإن النطفة الصغيرة لا تستحيل الى البدن الكبير الا بتفاهم الغذاء اليه وزادتها في الاطفار الثلاثة وهو لا يحصل الا بالقوة النامية واعلم ان ما ذكر على طر بقة أهل الحكمة وأما أهل السنة فلا حاجة لهم الى اثبات القوة النامية لان الفاعل المستقل للكل هو الله تعالى (قوله قل الله يحييكم ثم يميتكم) هذا مستعمل في الحقيقي وفي قوله اعلمو أن الله يحيي الارض بعد موتها الحياة مستعملة بمعنى القوة النامية على ما هو ظاهر كلامه وفيه خفاء اذ هذا انما فهم لو كان احياء الارض بمعنى اعطائهم القوة النامية لها وهذا غير ظاهر بل المعنى الظاهر أن الله ينبت النبات في الارض بعد عدم النبات فيها وهذا غير الاعطاء المذكور وان فرض استزامله وقوله أو من كان ميتا فاحييناه الحياة فيه بمعنى العلم والموت بمعنى الجهل (قوله على الاستعارة) هذا ناظر الى قوله أو معنى قائم بذاته يقتضي ذلك لان الحياة التي هي القوة الحساسة تقتضي الادراك فهي مشاركة لحياة الباري تعالى في اقتضاء مطلق الادراك والحياة التي هي تقتضي القوة الحساسة منشأ لصحة الاتصاف بالعلم والقدرة فالحياة الحقيقية والحياة التي في الباري مشتركان في هذا المعنى وأما إذا أريد بها صحة اتصافها بالعلم والقدرة كان استعمال الحياة فيها من قبيل استعمال اسم العلة في المعلول فكان مجازا مرسلا (قوله مرة بعد أخرى) الاحياء قد تنكرر في الآيات السابقة (قوله ما يتوقف عليه بقاؤهم) المراد التوقف العادي على ما هو منهج أهل السنة لا العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بل تقول هذه خالق ما يتوقف عليه (١٣١) أصل وجودهم اذ لو لم يكن ما في الارض

هذه لم يحصل وجود الآباء فكيف الأبناء (قوله بوسط أو بغير وسط) أي الاستفناع اعم من أن يكون بوسط أو بغير وسط فالثاني مثل الغذاء والأول مثل الدواء فالثاني نافع بالذات والأول بواسطة ازالة المرض التي هي توجب الصحة والأولى أن يقال الثاني كالاتفناع بالغذاء مثلا والأولى كالاتفناع بالماء والمراد من الاتفناع بوسط أن يكون الاتفناع

فيئيبكم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والحياة حقيقة في القوة الحساسة أو ما يقتضيهما وهما سمي الحيوان حيويا بما جاز في القوة النامية لانها من طلائعها ومقدماتها وفيها يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والایمان من حيث انها كلها وغايتها والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة قال تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم وقال اعلمو ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال أو من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس واذا وصف بها الباري تعالى أريد بها صحة اتصافها بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا أو معنى قائم بذاته يقتضي ذلك على الاستعارة وقرا يعقوب ترجعون بفتح التاء في جميع القرآن (هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا) بيان نعمة أخرى مرتبة على الاولى فانها خلقهم احياء قادرين مرة بعد أخرى وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم ومعنى لكم لاجلكم واتفناعكم في دنياكم باستفناعكم بها في صالح أبدانكم بوسط أو بغير وسط ودينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما لا يعلمها من لذات الآخرة وآلامها لا على وجه الغرض فان الفاعل اغرض مستكمل به بل على أنه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة فانه يدل على أن الكل للكل لأن كل واحد للكل

بشيء غير مقصود في نفسه بل يكون الاتفناع به لأجل شيء آخر والمراد من الاتفناع بلا واسطة أن يكون الاتفناع بالشيء مقصودا في ذاته (قوله لا على وجه الغرض فان الفاعل اغرض يستكمل به) هذه مسألة مختلف فيها فذهب الاشاعرة الى أنه لا يجوز تعليل شيء من أفعاله تعالى بشيء من الاغراض وافقهم أساطين الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم المعتزلة واستدل عليه في المواقف بأنه لو كان فعله لغرض لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو أصلح له من عدمه أقول ان كان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل فلما عرفت أن يمنع لزوم نقصان والاستكمال لجواز أن يكون الباعث مجرد دفع الغير وكاله وان كان الغرض بمعنى الفائدة والامور النافعة فلا شك ان أفعاله تعالى تشمل على الحكم والمصالح كما دلت عليه الآيات والاحاديث كما قال الشريف العلامة في شرح المواقف ان أفعاله مشتملة على حكم ومصالح لا تخصي راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست أسبابا لباعثة على اقدامه تعالى فلا تكون أغراضا حتى يلزم استكماله تعالى بها وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية ويمكن أن يقال المراد من الغرض ما هو أصلح للفاعل وحينئذ لو كان فعله لا غرض كان فعله لا يتحصيل ما هو أصلح فكان مستكملا به نحو من الاستكمال وهذا لا يلائم كلام المواقف لانه قال لا يصلح غرضا الا ما هو أصلح قالوا لولا أن يقال الغرض فائدة باعثة للفاعل على الفعل ودعى الضرورة في أنه لا تكون الفائدة باعثة الا اذا كانت عائدة الى الفاعل واذا فسر الغرض



فما ذكرنا سقط البحث الذي ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والحق ان لتعليل بعض الافعال سببا شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كاجاب الحدود والكفارات ونحوهم المسكرات وما أشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية وأما تعميم ذلك بان لا يتخلو فعل من أفعاله عن غرض فحل بحث (قوله الا اذا أراده به جهة السفلى) هذه العبارة صريحة في حصر صحة الشمول فيما ذكر وهو الموافق لظاهر عبارة الكشف حيث قال ان أراد بالارض الجهات السفلية دون الغير أى صح ذلك وأقول يمكن أن يكون مافى الارض شاملا للارض على سبيل التغليب فتأمل (قوله وجيها عال من الموصول الثاني) والمعنى خالق لكم مافى الارض مجتمعة فقد قال الراغب ان جيعا يستعمل لتأكيد الاجتماع فلم يمنه ان خلق مافى الارض في زمان واحد ليحصل الاجتماع في الخلق قال الراغب الجع ضم الشيء بترتيب بعضه من بعض يقال جعته فاجتمع وهذه الوحدة أهم من الوحدة الحقيقية أو ماهو قرىب منها يؤيده قوله تعالى وجعل فيها راسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام ثم تمتها كذا كره المصنف ويشكل هذا أى ما ذكره المصنف بما هو رسم قائل فانه لا تنفع له فكيف قيل خلق لكم مافى الارض جيعا ويمكن أن يقال فيه نفع لاجل دفع ضرر الحيوانات المؤذية وقتلها وأيضا ان الانسان كما ينتفع بالامور المستحسنة اللذيذة بان يعلم انه تعالى خالق لها كذلك ينتفع بالامور السكرية المنفرة للطبع بان يعلم انه تعالى خالقها يضاف يعلم ان الله تعالى خالق لما يشاء وهذا مما يوجب (١٣٢) تأكيد الاعتقاد بأحوال الجنة وأهوال النار فان اللذة تحسكى عن نعيم الجنة والالم

يحسكى عن أهوال النار (قوله وأصل الاستواء طلب السواء) قال في الصحاح سويت الشيء فاستوى واستوى أى استولى وظهر واستوى الرجل أى انتهى شيا به وقال في الكشف الاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا اعتدل والظاهر مما نقلنا من الصحاح أن للاستواء

واحد وما يعم كل مافى الارض الا اذا أراده به جهة السفلى كما راد بالسماء جهة العلو وجيها حال من الموصول الثاني (ثم استوى الى السماء) قصد اليها بارادته من قولهم استوى اليه كالمسهم المرسل اذا قصده قصد استوى يامن غير أن يابى على شئ وأصل الاستواء طلب السواء واطلا على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء ولا يمكن جلعه عليه لانه من خواص الاجسام وقيل استوى أى استوى وملاك قال قد استوى بشرى على العراق \* من غير سيف ودم ومهراق

والاول وأوفى للاصل والصلة المعدى بها والتسوية المترتبة عليه بالغاء والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية وأوجها العلو وتم لهله لتفاوت ما بين الخلقين وفضل خالق السماء على خالق الارض كقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا للتراخي في الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خالق مافيهما عن خالق السماء وتسويتها الآن تستأنف بدحاها بمقدار النصب لارض فلا آخر دل عليه أنهم أنشد خلقا مثل تعرف الارض وتدبر أمرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر (فسواهن) عدطن وخلقهن مصونة من الموج

يحسكى عن أهوال النار (قوله وأصل الاستواء طلب السواء) قال في الصحاح سويت الشيء فاستوى واستوى أى استولى وظهر واستوى الرجل أى انتهى شيا به وقال في الكشف الاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا اعتدل والظاهر مما نقلنا من الصحاح أن للاستواء

معافى أحدها ما يترتب على التسوية والثاني الاستيلاء والثالث الانتهاء وقد أطنب الراغب في تفصيل معنى والاستواء ولم يذكر ما ذكره المصنف من ان أصله الطلب المذكور فالحكم بان أصل الاستواء الطلب والاعتدال فرع عليه لا يظهر له وجه (قوله واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء) لا يخفى ان الاعتدال مطلق ليس مستلزما لتسوية وضع الاجزاء فان الاعتدال في الحر والبرد وكذا الاعتدال في الاخلاق ليس يستلزم تسوية وضع الاجزاء الا ان براد اعتدال خاص (قوله والاولى أوفى للاصل) ظاهر الكلام أن الاول أنسب في هذا المقام لرعاية الاصل الذى هو طلب السواء من الاستواء بمعنى الاستيلاء للوجوه التى ذكرت وهو تفيد أن الاستيلاء مناسب للاصل لكن المعنى الاول أنسب وذلك أن نقول مناسبة الاستيلاء مع الاصل للوجوه المذكورة غير ظاهرة والاولى أن يقال ان الادق بمعنى الموافق يعنى المناسب فيفيد ان المعنى الاول مناسب للاصل دون المعنى الآخر ويمكن أن يقال أوفى بمعنى ظاهر الموافقة وان كان المعنى الآخر يمكن أن تستخرج الموافقة بينه مع الاصل في الوجوه المذكورة بتسكف فتأمل (قوله والمراد بالسماء الخ) انما فسر بهذا ليشمل مافى السماء من الكواكب وغيرها مما لا يعلمه الا الله دليل الشمول أن المراد من جهات العلولى نفس الجهات بل ما وجد فيها وفيه تأمل (قوله فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خالق مافيهما عن خالق السماء وتسويتها) فيه نظر لان خلق مافى الارض ليس المراد منه خلق جميع أفرادها وهو ظاهر بل المراد أجناسها في ضمن بعض الافراد وهذا لا يستلزم أن يكون بعد دحو الارض بل لعله قبل دحوها أى بسطها هذا البسط المشاهد فانه يمكن ان خلق الارض وخلق جميع أجناس مافيهما ثم دحيت هذا الدحو المحسوس فلا يستفاد من الآية السكرة التى نحن في تفسيرها تقدم دحو الارض على خالق

اسماء ونسبها حتى يكون منافي لقوله تعالى والارض بعد ذلك وحأها واعلم ان صاحب الكشاف قال استوى اليه كالمهم المرسل اذا قصد قصد استوى من غير أن يابى على شيء ومنه استبرق قوله تعالى ثم استوى الى السماء أى قصد اليها بارادته ومشيئته بعد خلق مافي الارض من غير أن يرديها بين ذلك خلق شيء آخر قال العلامة التفناني قوله من غير أن يرديها بين ذلك أى في تضاعيف القصد الى السماء على ما صرح به فيما بعد ذلك وذكر ذلك تحقيقا لمعنى الاستعارة فان هذا بمنزلة قولك من غير أن يابى في تحقيق معنى القصد الجسماني وجعل ذلك اشارة الى خلق السموات والارض وهم اقول الظاهر ان الى الذي هو مصدر يابى المذكور في العبارة عبارة عن التعلق بشئ الذي يوجب نحو من الفتور في الفعل وعلى هذا لا يلزم معنى الاستعارة عدم القصد الى شيء آخر حين ان قصد الى السماء بل مجرد ارادته تعالى لشيء يستلزم عدم الفتور فجرد ما استلزم لتحقيق معنى الاستعارة لان قصده تعالى الى شيء لا يبره فتور بالقصد بوجه من الوجوه الى شيء آخر بل أشياء أخرى فانه تعالى لا يشغله شأن عن شأن فلا تنفوت ارادته تعالى لوجود شيء بان يقارن ارادته لشيء آخر أو أشياء فالحكم بانه تعالى حين قصده الى السماء ليس له ارادة لشيء آخر أصلا لا يستفاد من الكلام فهذا القول جسارة منه كالإختي ولذا لم يذكره المصنف واعلم انه يمكن أن يكون التسوية المذكورة في قوله تعالى رفع (١٣٣) سمكها فأسفوها غير التسوية التي ذكرت

في قوله تعالى فسوف يسمع سموات بان تحمل التسوية الاولى على تسوية الحال كونها واحدة لا سميما وتكون التسوية عبارة عن خلق السموات اجساما واحدا خاليا من العوج والفتور فعلى هذا يكون خلق السموات ولا تكون التسوية الثانية جعلها اسبعا من غير فتور وعلى هذا يمكن أن يكون ثم في قوله ثم استوى للتراخي في الزمان فتأمل (قوله لانه جمع أو في معنى الجمع) أما الاول فبان يكون جمع سموات وأما الثاني فبان يكون للجنس

والفتور وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع أو هو في معنى الجمع والا فبهم بفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا (سبع سموات) بدل وتفسير فان قيل أليس ان أصحاب الارصاد أتبعوا تسعة أفلاك قلت فها ذكره شكوك وان صح فليس في الآية نفي الزائد مع أنه ان ضم اليها العرش والكرسي لم يبق خلاف (وهو بكل شيء عليم) فيه تعليل كانه قال ولو كونه عالما بكنهه الاشياء كلها خلق ما خلق على هذا النمط الاكل والوجه الانفع واستدلال بان من كان فعله على هذا النسق العجيب والترتيب الانقي كان عليا فان اتقان الافعال واحكامها وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع لا يتصور الا من عالم حكيم رحيم وازاحة لما يختلج في صدورهم من أن الابدان بعد ماتت بددت وتفتت أجزاءها وانصت بما يشاء كلها كيف تجتمع أجزاء كل بدن مرة ثانية بحيث لا يشد شيء منها ولا ينضم اليها مالم يكن معها ايجاد منها كما كان ونظيره قوله تعالى وهو بكل خلق عليم واعلم ان محبة الخشع مبنية على ثلاث مقدمات وقدرهن عليها هي هاتين الآيتين أما الاولى فهي ان مواد الابدان قابلة للجمع والحياة وأشار الى البرهان عليها بقوله وكنتم أمواتا فاحياكم ثم يميتكم فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة عليها يدل على أنها قابلة لها بذاتها وما بالذات يأتي أن يزول ويتغير وأما الثانية والثالثة فانه عز وجل عالمها وبواعدها قادر على جمعها وارجاعها وأشار الى وجه اثباتها بانه تعالى قادر على ابدانها وابداء ما هو أعظم خلقا وأعجب شععا فكان أقدر على اعادةهم وارجاعهم وأنه تعالى خلق ما خلق خلقا مستويا يحكمهم من غير تفاوت واختلاف مراعى فيه مصالحهم ومساجاتهم وذلك دليل على تناهي علمه وكمال حكمته جل قدرته

(قوله والافهم) لم يعلم من كانه ان أي شيء من الوجوه المذكور بن أولى لكن نص صاحب الكشاف بان الوجه العربي هو كون الضمير مبهما مفسرا بما بعده لحصول التبيين بعد الإبهام (قوله مع انه ان ضم اليها العرش والكرسي لم يبق خلاف) والحق انه لا مخالفة أصلا بين كون السموات سبعاً وبين كون الأفلاك تسعة لان ما سمي بالعرش والكرسي عند أهل الشرع يسميها أصحاب الارصاد فلكن ثمانا وتساعا وماسموها سماءين (قوله وأشار الى البرهان عليه بقوله كنتم أمواتا فاحياكم الخ) لا يخفى أن المدعى وهو قبول المواد للتفرق وللجمع والحياة والموت ثبت بمجرد قوله تعالى وكنتم أمواتا فاحياكم ولا حاجة فيه الى قوله تعالى ثم يميتكم (قوله فان تعاقب الافتراق والاجتماع) الى قوله وما بالذات يأتي ان يزول ويتغير فائلا أن يقول تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة لا يدل على ان الابدان قابلة لما طما قطن غير تشييد بحال وزمان مخصوصين حتى يصح الافتراق والاجتماع على أجزاءها في كل زمان فاعلم قبول الحياة مشروط بشرط أن يكون في الابداء فلا يحصل في زمان آخر وان أراد بالقبول بالذات قبول طاق في الجملة وفي بعض الازمان فلا يفيد المطلوب وهو صحة الخشع واعلم أن صحة الخشع بلغ من حيث الدليل التقلي الى أقصى الغاية حتى قال الامام الرازي ان الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع مع انكار الخشع وعلى هذا فهو أي الخشع مستغنى عن مثل الدليل الذي ذكره

المصنف نعم هو مؤيد من يل للاستبعاد (قوله ومحلهما نصب أبدأ على الظرفية الخ) فان قيل هذا يخالف مجمله للتعليل فان التعليل  
غير الظرفية ثم انه اذا كان اذ للتعليل كان حرفا كاللام كما صرح به ابن هشام في المغني فكيف يكون ظرفا قلنا هذا أحد الاحتمالين اللذين  
ذكرهما والاحتمال الآخر ان يكون ظرفا والتعليل يستفاد من قوة الكلام لامن اللفظ فانه اذا قيل ضربته اذ اساءه وأريد الوقت اقتضى  
ظاهرا الحال أن اساءه سبب الضرب والعلامة التفتازاني ذكر موافقا للرضي وابن هشام انهم جوزوا كون اذ اسما مجرورا بإضافة الظرف  
اليه مثل يومئذ وبعد اذ نجنا الله منها ونحو ذلك أو منصوبا بكونه مفعولا به مثل أئذ ذكر اذ من يأتيانكم ره ولم يجوزوا رفعه على  
الفاعلية لشدة بعده عن الظرفية التي تلزمه في الغالب فظهر مما نقلنا ان قوله ومحلهما نصب أبدأ بالظرفية الخ معتبر علىه بما نقلناه عن  
النحاة من انه قد يجبي منصوبا بكونه مفعولا به ومجرورا فإل يمكن أن يقال مراده أن اذ بالغي المذكور أولا وهو زمان نسبة ماضية  
تقع فيه أخرى منصوب بالظرف أبدأ (قوله فعلى تأويل اذ كالحادث الخ) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان اذ في مثل هذا الموضع  
لا يظهر منها معنى الظرفية وتوضيح (١٣٤) الكلام اذ كرا عاذا الحادث اذ انذر قومه فهو في الحقيقة معناه واذا كرا عا

عاد الحادث في وقت انداره  
قوله فيكون الحادث الخ  
بدلا من أعاذا ولا يخفى ما  
فيه فالوجه أن يقال ان اذ  
في هذه الآية لنجد الزمان  
فيكون بدلا من أعاذا  
كما قال صاحب المغني في قوله  
تعالى واذا كرا في الكتاب  
مريم اذا انبثت من أهلها  
أن اذ بدل اشتمال من مريم  
وقال العلامة التفتازاني  
الاحسن ان يجعل هذا  
الأمر عطفًا على محذوف  
قبله أي اشكر النعمة في  
خلق السماء والارض  
واذا كرا وما على تقدير  
انتصابه بقولوا ذهو ظرف  
فالجملة بتمامها عطف على  
ما قبلها عطف القصة على

ودقت حكمته وقد سكن نافع وأبو عمر والكسائي الهاء من نحو فهو وهو تشبيهها له بـ  
(واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة) تعداد لنعمة تالفة نعم الناس كلهم فان خلق  
آدم وكرمه وتفضيله على ملائكته بان أمرهم بالسجود له انعام يعم ذريته واذا ظرف وضع  
لزمان نسبة ماضية وقع فيه أخرى كالموضع اذا لزمان نسبة مستقلة وقع فيه أخرى ولذلك يجب  
اضافتها الى الجمل بحيث في المسكن وبنيتا تشبيها لهما بالموصولات واستعملتا للتعليل والمجازاة  
ومحلهما لنصب أبدأ بالظرفية فانهما من الظروف الغير المتصرفه لما ذكرناه وأما قوله تعالى واذا كرا  
أعاذا اذ انذر قومه بالاحقاف ونحوه فعلى تأويل اذ كرا الحادث اذ كان كذا الخذف الحادث وأقيم  
الظرف مقامه وعامله في الآية قالوا واذا كرا على التأويل المذكور لانه جاء معموله بالصرح بحال القرآن  
كثيرا أو مضمرد عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم اذ قال وعلى هذا فالجملة معطوفة  
على خلق لكم داخلية في حكم الصلة وعن معمر انه من بدأ والملائكة تجمع ملائكة على الاصل كالشمال جمع  
شمال والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مآلك من الاوكة وهي الرسالة لانهم وسائط بين الله تعالى وبين  
الناس فهم رسل الله أو كالرسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذات موجودة  
قائمة بانفسها فذهب أكثر المسالين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة مستدلين  
بان الرسل كانوا يزعمهم كذلك وقالت طائفة من النصاري هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة  
للابدان وزعم الحكماء أنهم جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم  
شأنهم الاستغراق في معرفة الحق جل جلاله والتزهد عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم نزهة فقال تعالى  
يسمعون الليل والنهار لا يفترون وهم العالويون والملائكة المقرَّبون وقسم بدو الامر من السماء الى الارض  
على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الألهي لا يعصون الله ما أمرهم ويقعون ما يؤمرون وهم المدبرون

القصة من غير التفات الى ما فيها من الجلبة انشاء أو اخبار أو قول لا يخفى أن اذ اما ظرف أبدأ على قول أو غلبا على ما هو  
التحقيق فالاولى حله على الظرف الا اذا صرف عنه صارف مثل قوله تعالى بعد اذ نجنا الله منها الآية اذ لا يمكن أن يكون ظرفا ولا باعث  
على صرفه عن الظرفية في مثل هذه الآية فالاولى أن يحمل على انه معمول قالوا ان قوله واذا كرا على التأويل المذكور وهو أن يكون  
الحادث مقدرافيه نظرا ولا يخفى اذ اقدر ما ذكر لم يكن العامل في اذ كرا بل الحادث المقدر واذا جعل العامل اذ كرا فالاولى أن لا يقدر الحادث  
بل يقال ان المجرد الزمان (قوله فهم رسل الله أو كالرسل اليهم) ليس المراد كون كل ملك رسولا الى اناس ولا كون كل منهم كالرسول  
باعتبار الاشتراك في الاوصاف بل المراد ان بعضهم رسل وبعضهم كالرسل فيكون اطلاق الرسل عليهم بالتغليب لكن في اطلاق الملك على  
كل واحد منهم خفاء (قوله منقسمة الى قسمين الخ) ظاهر الكلام يدل على ان هذا الانقسام من كلام الحكماء لكن المذكور في  
كلامهم ان المجردات التي هي غير النفوس البشرية اما العقول العشرة واما النفوس الفلكية التي تحرك الافلاك وما ذكر من ان  
قسمها منهم يدبرون الامر من السماء الى الارض وهم المدبرون أمرهم مساوية ومنهم أرضية فغير مذكور في كلامهم

(قوله لعموم اللفظ وعدم التخصص) يمكن ان يقال ان ههنا محضاً وهو قوله تعالى خليفة فانه يشعر بان الخطاب لمن كان الخليفة خليفة منهم والذين كانوا كذلك ملائكة الارض وكذلك قال صاحب الكشف والمعنى خليفة منكم لانهم كانوا سكان الارض خلفهم فيها آدم وذريته (قوله بل لقصور المستخلف عليه عن قبول الخ) فان قيل لم يجعل الله تعالى المستخلف قابلاً للقبض حتى لا يحتاج الى الخليفة فان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكتات قلنا يمكن ان يقال ان عدم الجبر المذكور لا يظهر اسعة القدرة باظهار ان الله تعالى قادر على خالق النوعين المذكورين نوع لا يكون قابلاً للقبض وبغير وسط ونوع يكون قابلاً بوسط والاول يستفيض بواسطة الثاني ويمكن ان يقال ان بعض الخلق اقصر في ذاته عن قبول القبض وبغير وسط بحيث لا يمكن القبول وعلى هذا لا يكون تحت القدرة لانها شاملة للممكتات لا للممتعات على ما قرر في موضعه (قوله ومن كان منهم ١٣٥) أعلى رتبة كله بلا واسطة) يلزم من هذا ان

يكون موسى أفضل من ابراهيم عليه السلام والجواب ان عدم تكليم الله تعالى مع ابراهيم غير معلوم قال القاضي عياض في كتاب الشفاء وامامنا ورد في هذه القصة من مناجاة الله تعالى وكلامه معه أي مع النبي صلى الله عليه وسلم بقوله فاجى الى عبده مأوحي الى ما تضمنته الاحاديث فاكثر المفسرين على ان الموحى الله تعالى الى جبرائيل وجبرائيل الى محمد الاشدوا منهم ثم قال وكلام الله تعالى لمحمد ومن اختص من أنبيائه جاز غير متمنع عقلاً ولا ورد في شرع ما ينفعه فان صح في ذلك خبر اعتمد عليه أقول فافهم من كلام

أمر افهم ممانية ومنهم أراضية على تفصيل أثبتته في كتاب الطوابع والمقول لم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم التخصص وقيل ملائكة الارض وقيل باليس ومن كان معه في محاربة الجن فانه تعالى أسكنهم في الارض أولاً فافسدوا فيها فبعث اليهم ادايس في جنس من الملائكة فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبال وجاعل من جعل الذئب مفهولاً ونمراً في الارض خليفة أعمل فيها لانه بمعنى المستقبل ومعتمد على مسند اليه ويجوز ان يكون بمعنى خالق والخليفة من يخلف غيره وبنوب منابه والهاء فيه للمبالغة والمراد به آدم عليه الصلاة والسلام لانه كان خليفة الله في أرضه وكذلك كل نبي استخلفه الله في عمارة الارض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم الحاجة به تعالى الى من ينوبه بل لقصور المستخلف عليه عن قبول قبضه وتولي أمره بغير وسط ولذلك لم يستنئ ملكاً كإقوال الله تعالى ولوجعنا له ملكاً فجعلناه رجلاً ألا ترى أن الانبياء لما فاقت قوتهم واشتعلت قريحتهم بحيث يكاد ينهض عن قبول قبضه ناراً أرسل اليهم الملائكة ومن كان منهم أعلى رتبة كله بلا واسطة كما كالم موسى عليه السلام في الميقات ومحمد صلى الله عليه وسلم ليله للعراج ونظير ذلك في الطبيعة ان العظم لما يحجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد جعل الباري تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما لئلا يؤذي هذا ويعطي ذلك وأخليفة من سكن الارض قبله وأهو وذريته لانهم يخلفون من قبلهم أو يخلف بعضهم بعضاً وافراد اللفظ اما الاستغناء بذكره عن ذكر بني كاستغنى بذكر أبي القبيلة في قولهم مضروها ثم أوعلى تأويل من يخلفكم وأخلفا يخلفكم وقائدة قوله تعالى هذا الملائكة تعلم الساعة وتعلم شأن المجهول بأن بشر عز وجل بوجوده سكان ملكوته ولقبه بالخليفة قبل خلقه واطهار فضله الراجح على ما فيه من الفساد بسؤالهم وجوابه وبيان ان الحكمة تقتضي إيجاد ما يغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير الى غير ذلك (قالوا اتجعل فيهم ان يفسد فها هو يسفك الدماء) تجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها أو يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت ناك الفساد وألغتها واستخبار عما يرشددهم ويزج شبهتهم كسؤال المعلم معلمه عما يحتاج في صدره وليس

المصنف انه تعالى كلم النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة مبني على مذهب ذلك البعض نعم انه يلزم من كلام المصنف ما أفضلية موسى على ابراهيم أو تكليم الله تعالى مع ابراهيم ولزم أيضاً تكليمه تعالى مع نبينا عليهم السلام (قوله أو خليفة من سكن الارض الخ) عطف على قوله والمراد آدم لانه خليفة الله (قوله أو من يخلفكم الخ) يعني المراد بالخليفة آدم وبنوه باعتبار موصوف مفرد اللفظ جمع المعنى كذا قاله العلامة التفتازاني الظاهر ان الخلق في قوله خلقاً يتخلفكم بفتح الخاء المعجمة والقاف لانه مفرد في معنى الجمع قال صاحب الصحاح الخليفة الخلاق تقول هم خليفة الله وهم خلق الله أيضاً (قوله الى غير ذلك) متعلق بمقدر والمعنى ابدأ من الفوائد التي ذكرناها الى غير ما ذكرنا من الفوائد مثلاً اظهار جهل الملائكة بأسرار خلق الله والرد عليهم في الجراءة على السؤال والطعن بحسب الظاهر في الخليفة وان عليهم السكون حتى تظهر حكمة الخلق لم لان من المعلوم ان أفعاله تعالى تشتمل على حكم ومصالح لا تحصى ولذا قال الخضر لموسى عليهما السلام فان اتبعني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً فان قوله تعالى



في جوابهم اني أعلم ما لا تعلمون من غير بيان الحكمة في خافي الخليفة نوع من العقاب الدال على ما ذكرنا (قوله ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة الخ) فيه ان الطعن على وجه الغيبة اذا كان المغتاب مجاهر بنفسه لا ينافي العصمة ويمكن ان يقال هو وان كان كذلك لكن ترك الطعن أولى بهم وبعلو رتبتهم والجواب ان غيبة المجاهر بالفسق بعد ما وقع منه جائز لا قبل ان يفعل وجه دلالة قوله تعالى بل عباد مكرمون الخ على ما ادعاه من عدم الطعن ان الطعن على وجه الغيبة حرام ينافيه قوله وهم باصره يعملون (قوله واستنباط عماركز في عقولهم الخ) يعني بذلك انه ركز في عقولهم انهم معصومون مطلقا واما غيرهم فقد يكون معصوما وقد لا يكون (قوله ونظروا اليها مفردة) (١٣٦)

الحاصلة من اجتماعها وكونها أي الاوليين مطبعتين للثالثة فانهم نظروا الى المجموع لكن غفلوا عن فائدتها من حيث انها مجموعة وقاسوا حال اجتماعها على حال انفرادها واعلم انه يكفي في قول الملائكة وهو ان يجعل فيها من يفسد الدماء الخ ما مر ويسفك الدماء الخ ما مر وهو التعجب والاستخبار والاستكشاف والاحاجة الى نسبة الغفلة عن فضيلة القوتين المذكورتين اليهم وعدم علمهم بان التركيب يفسد ما يقصر عنه الآحاد مع ان هذا يعلمه أكثر الناس وبكفي فيه النظر الصائب وبالجملة نسبة الغفلة والجهل الى جميع الملائكة من غير باعث خطأ والله العاصم (قوله تعالى قال اني أعلم ما لا تعلمون) قال في الكشف

باعتراض على الله تعالى جلت قدرته ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة فانهم أعلى من أن يظن بهم ذلك لقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم باصره يعملون وانما عارفوا ذلك باخبار من الله تعالى واتقوا من اللوح واستنباط عماركز في عقولهم ان العصمة من خواصهم وأقربا لاحد الثقلين على الآخر والسفك والسيك والسفح والشن أنواع من الصب فالسبك يقال في الدم والدمع والسبك في الجواهر المذابة والسفح في الصب من أعلى والشن في الصب من فم القرية ونحوها وكذلك السن وقرئ يسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا أو موصوفا محذوفا أي يسفك الدماء فبهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) حال مقررة لجهة الاشكال كقولك أنتحن الى أعدائك وأما الصديق المحتاج القديم والمعنى أنتستخلف عصاة ونحن معصومون أحقاء بذلك والمقصود منه الاستفسار عماركز مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا لالحب والتفاخر وكانهم علموا ان المجموع خليفة ذوات ثلاث قوى عليها مدار أمره شهوة وغضب وقيادة يؤدى به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة وقالوا الحكمة في استخلافه وهو باعتبار ذلك القوتين لاتقتضى الحكمة إيجادا فضلا عن استخلافه وأما باعتبار القوة العقلية فتحن نقيم ما يتوقع منه اسلميا مع معارضة تلك المفاصد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمترنة على الخير الكفالة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفسد ما يقصر عنه الآحاد كالأطعمة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف واليه أشار تعالى اجعلوا بقوله (قال اني أعلم ما لا تعلمون) والتسبيح تبعيد الله تعالى عن السوء وكذلك التقديس من سب في الارض والماء وقدر في الارض اذا ذهب فيها وأبعد ويقال قدس اذا ظهر لان مظهر الشيء مبعده عن الاقدار وبحمدك في موضع الحال أي ملتبسين بحمدك على ما لم تمننا معرفتك ووقفنا لتسبيحك تداركوا به ما أوهم اسناد التسبيح الى أنفسهم ونقدس لك تظهر نفوسنا عن الذنوب لاجلاك كانهم قابوا الفساد المنفسر بالشرك عند قوم بالتسبيح وسفك الدماء التي هو أعظم الافعال الذميمة بتطهير النفوس عن الآثام وقيل تقدس واللام من زيادة (وعلم آدم الاسماء كلها) اما بخاق علم ضروري بهافيه أو القاء في روعه ولا يقتصر الى سابقة

اصلاح

فان قلت هل لا ينهم تلك المصالح قلت كفي العباد ان يعلموا ان أفعال الله كلها

حسنة وحكمة وان خفي عليهم وجه الحسن قال العلامة الفتازاني ان أراد ان شأنهم ان يعلموا ذلك ولو بعد حين لمافهم من القوة العقلية فليس بكافي في ترك التعجب وهو ظاهر وان أراد انهم كانوا يعلمون ذلك فليس بعلوم ولا العبارة دالة عليه أقول الظاهر ان الملائكة كانوا يعلمون ذلك الحكم الاجبالي في الوقت المذكور ولو من قوله تعالى اني أعلم ما لا تعلمون فان فيه إشارة الى ما ذكر وكان في عام التبيين نوع عتاب عليهم لما فهموا ظاهر سؤالهم فيه إشارة الى ان ليس لهم مثل هذا السؤال بل عليهم الطاعة بمقتضى الامر وعدم السؤال عن حكمه الافعال الى ان يبين الله لهم ما شاء كما قال الخضر لموسى ان تبغني فلانسانى عن شئ حتى أحدث لك منه ذكرا (قوله اما بخاق علم ضروري فيه أو القاء في روعه) الاول داخل في الثاني بحسب الظاهر لان الاقاء في الروع

أى القلب اباخناق علم ضرورى فيه أو بخناق علم غير ضرورى منته الى ضرورى والمراد ما يقابل الاول ويمكن ان يقال ان المراد من الاول ما يكون بطريق التكلم بأن يقول الله اما بوسط أو بغير وسط والمراد من الثانى ما لا يكون كذلك بل بمجرد الالتقاء فى القلب ويمكن أن يقال مراده أنه تعالى ألهمه أن يضع الألفاظ للمعاني وبعث داعية له عليها كما قال النيسابورى التعليم ابا مان خلق الله تعالى له علم ضرورى بابتلاك الألفاظ وألهمه وبعث داعية على الوضع لكن فى ارادة هذا المعنى من عبارة المصنف تكلف (قوله) والتعليم فعل يرتب عليه العلم غالبا الخ) الظاهر ان التعليم تحصيل العلم للغير وأما قوله علمته فلم يتعلم فتوسع والغرض انى فعلت ما يوجب التعليم فلم يحصل العلم (قوله اخيافا) قال فى الصحاح قيل للناس اخيافا أى متفرون (قوله) والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء الخ) هذا يدل على ان الاسم أصله الاسم كما هو مذهب الكوفيين لكن الراجح كاذ كرى فى أول التفسير مذهب البصريين وهوان أصله السمو ويمكن أن يقال ان قوله ما يكون علامة للشيء باعتبار مذهب الكوفيين وقوله دليلا عليه باعتبار مذهب البصريين لأن الاسم معتبر فيه معنى العلو والدليل له علو على المدلول قال النيسابورى اشتقاق الاسم امان السمة أو من السمو فان كان من السمة فالاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها (١٣٧) دالة على ماهياتها وعلامة عليها وان كان من السمو فدل عليه الذى

من السمو فدل عليه الذى كالمرفع على ذلك الشيء (قوله) واستعماله عرفا الخ) أى العرف العام لانه فى مقابلة الاصطلاح الذى هو العرف الخاص (قوله) سواء كان مركبا أو مفردا مخبراعنه وأخبرا أو رابطا بينهما) يجب أن يضاف اليه أو غير ذلك فان اللفظ قد لا يكون مخبرا ولا خبرا ولا رابطا كز يدنى ضربت زيدا مثلا والظاهر أن مراده صلاحية كونه

اصطلاح ليتسلسل التعليم فعل يرتب عليه العلم غالبا ولذلك يقال علمته فلم يتعلم وأدم اسم أعجبى كازرو شاح واشتقاقه من الادمة أو الادمة بالفتح بمعنى الاسوة أو من أديم الارض لما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه تعالى قبض قبضة من جميع الارض سهلها وخزنها تخلف منها آدم فلذلك يأتى بنوه اخيافا أو من الادم أو الادمة بمعنى الألفة تعسف كاشتقاق ادريس من الدرس ويعقوب من العقب وايس من الابلاس والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلا لرفعه الى الذهن من الألفاظ والصفات والافعال واستعماله عرفا للفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركبا أو مفردا مخبراعنه وأخبرا أو رابطا بينهما واصطلاحا فى المفرد الدال على معنى فى نفسه غير متقترن باحد الازمنة الثلاثة والمراد فى الآية اما الاول والثانى وهو يستلزم الاول لان العلم بالفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعاني والمعنى أنه تعالى خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعد للذكر أنوع المذكرات من المعولات والمحسوسات والمتخيلات والموهومات وألهمه معرفة ذوات الاشياء وخواصها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها (ثم عرضهم على الملائكة) الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمنا إذ التقدير أسماء المسميات فخذف المضاف اليه لدلالة المضاف عليه وعوض عنه اللام كقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا لان العرض للسؤال عن أسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الأسماء سيما ان أریده بالافاظ والمراد به ذوات الاشياء أو مدلولات الألفاظ

(١٨ - (بياضى) - اول)

أن يصلح لواحد من هذه الأمور يعنى أنه يمكن أن يقال ان كل لفظ يصح أن يكون محكوما عليه فان الفعل والحرف يصح لفظهما أن يجعل محكوما عليه كمن حرف جر فتأمل (قوله والمراد فى الآية اما الاول والثانى) يعنى لوجه لارادة المعنى الثالث وهو الاسم المقابل للفعل فان المعنى الثالث أمر جديد حدث بعد نزول القرآن بسنين كثيرة لأنه اصطلاح النحاة فلا ينبغي أن يحمل اللفظ القرآنى عليه (قوله لان العلم بالفاظ من حيث الدلالة يتوقف على العلم بالمعاني) الاولى أن يقال لان الاسم بالمعنى الثانى أخص منه بالمعنى الاول فان كل لفظ موضوع لمعنى علامة لرفعه الى الذهن (قوله) وألهمه معرفة ذوات الاشياء) فى لزومه من الآية انظر فان المفهوم من الاسم على ذكر اما الألفاظ والصفات والافعال واما للفظ الموضوع لمعنى وهذا لا يستلزم معرفة ذوات الاشياء الآن يقال المراد العلم والمعرفة بوجه فتأمل (قوله سيما ان أریده بالافاظ) وجه لفظ سيما هنا أنه لو أرید بالاسماء الألفاظ ويكون المراد عرضها لزم من قوله أن يثنى بأسماء هؤلاء ان تكون الألفاظ أسماء موضوعة بازائها وليس كذلك قال الله تعالى أن يثنى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين أفاد الشيخ الكامل صاحب الفتوحات فى الفصل الخامس والاربعين فى جواب الامام الحكيم الترمذى أنه تعالى علم آدم الاسماء كلها يعنى الاسماء الالهية التى توجهت على ايجاد حقائق الاكوان ومن جلتها الاسماء الالهية التى توجهت على ايجاد الملائكة والملائكة لانعرفها ثم أقام المسمين بهذه الاسماء وهى صور التجليات الالهية التى هى للاسماء كالأوداء الصورية للارواح فقال للملائكة أن يثنى

بأسماء هؤلاء يعني الصور التي تجلي فيها الحق ان كنتم صادقين في قولكم تسبح بحمدك وهل سبحتوني بهذه الاسماء التي تقتضيها هذه التجليات التي تجلي في العبادي ان كنتم صادقين في قولكم ونقدس ذواتنا عن الجهل فهل قدستم ذواتكم من جهلكم بهذه التجليات وما لها من الاسماء التي يبنى أن تسبحوني بها (قوله فان التصرف والتدبير واقامة العدل قبل تحقيق المعرفة الخ) فيه نظر لانه اذا كان المراد من الاسماء الالفاظ لم يلزم من عدم معرفة الالفاظ الموضوعه بازاء المعاني التصرف والتدبير قبل تحقيق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقد ارحق في حق يلزم المحال اذ لا يلزم من عدم معرفة أسماء الاشياء عند معرفة مراتب استعدادات تلك الاشياء وقد رحقها اذ يجوز أن يعرف الشيء بالحس أو بالعقل ويعرف مراتب استعداداته ولا يعرف اللفظ الموضوع بازائه (قوله ليكون تكليفنا بالمحال) فان قيل التكليف بالمحال على ما ذكر في كتب الكلام أن يكلف الشخص بما يتحقق صدور عنه وليس مانع فيه كذلك اذ عدم علم الملائكة بالاسماء وقت سؤال آدم عليه السلام لا يوجب أن يكون علمهم بها معتنا اذ يجوز علمهم بها بعد السؤال فربا قال المتكلمون ما لا يطلق على مراتب أفعالها أن يتمتع الفعل لعلم الله تعالى عدم وقوعه وتعلق ارادته أو اخباره بعدمه فان مثله لاتعاق به لقدرة الحادثة وأقصاها أن يتمتع لنفس مفهومه كجمع الضدين والتكليف به لم يقع وجواز التكليف مختلف فيه والمرتبة الوسطى أن لاتتعلق به القدرة الحادثة عادة تخلو الاجسام وجل الجبل والطيران الى السماء والظاهر أن قوله تعالى أنبئوني لو حصل على التكليف لم يكن تكليفنا بالمحال على الارجح اثلثة المذكورة قلنا بل هو من القسم الاول اذ يفهم من القرآن أن علمه تعالى متعلق بعدم اتساعهم والجواب أن نقول مراده من الاخبار عن الاسماء في حال الجهل بها محال فلو كلف به لزم التكليف بالمحال (قوله والانباء ١٣٨) اخبار فيه اعلام) برده عليه أن كل اخبار فيه اعلام اذ لو لم يكن فيه اعلام

ونذكره لتغليب ما اشتمل عليه من العتلاء وفري عرضهن وعرضها على معنى عرض مسمياتهن أو مسمياتها (فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء) تبيك لهم وتنبيه على عجزهم عن أمر الخلافة فان التصرف والتدبير واقامة العدالة قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقد ارحق في محال وليس بتكليف ليكون من باب التكليف بالمحال والانباء اخبار فيه اعلام وان ذلك يجري مجرى كل واحد منهما (ان كنتم صادقين) في زعمكم انكم أحقاء بالخلافة لعصمتكم أو ان خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يلبق بالحكيم وهو وان لم يصحوا به لكنه لازم مقالم والتصدق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه فديتطرق اليه بفرض ما يلزم مدلوله من الاخبار وهذا الاعتبار يعترى الانساآت (قالوا سبحانه لا علم لنا لما عملنا) اعتراف بالجهل والقصور واشعار بان سؤالهم كان استفسارا ولم يكن اعتراضا وأنه قد بان لهم ما خفي عليهم من فضل الانسان والحكمة

بوجه من الوجوه لكان ساقطا من الكلام لا يلتفت اليه والجواب أن المراد من الاعلام اعلام نفس مفهوم الخبر فالنبا يقال لخبر ليعلمه المخاطب ويحصل العلم به بالخبر لكن ماقاله الراغب من أن النبا خبر ذو فائدة

عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن لا يتأمله هذا الآن براداعهم ما يعر عليه الظن (قوله وهو وان لم يصحوا به لكنه لازم مقالم) فيه ان هذا الاعتراض وقد سبق ان ليس غرضهم الاعتراض لاهم معصومون لا يقال لعل المراد أنه لا يلبق ما ذكر بالحكيم بحسب الظاهر لاننا نقول عدم اياقتهم للحكيم بحسب الظاهر أمر محقق لكن قوله تعالى ان كنتم صادقين يفيد أنه ليس كذلك ثم اناد و ردانه لا يظهر وجهه تعليق الانباء على هذين الوجهين فان كونهم أحقاء بالخلافة بسبب عصمتهم وكون خالق الانسان واستخلافه وصفته ما ذكر لا يلبق بالحكيم لا يوجب الانباء عن الاسماء وأجاب العلامة التفتازاني عن هذا بأن معناه ان كنتم صادقين فيما زعمتم من خلوهم من المنافع والاسباب الصالحة للاستخلاف فقد ادعيت العلم بكثير من خفيات الأمور فانبئوني بأسماء هذه الاشياء فانها ليست في ذلك الخفاء أقول ان حكم الملائكة تخلو الانسان عن المنافع والاسباب الصالحة من الاستخلاف يستلزم الاعتراض والظن في بنى آدم عا ليس فيهم وهو لا يلبق بحالهم لانهم معصومون كما قلنا والأسلم أن يقال ان كلامهم يتضمن دعوى كونهم أعلم من هذه الخليقة لان كمال ذوى العلم بالعلم والعمل والثاني تابع الاول وليس هذا بطعن فيهم ولا مستلزما للاعتراض بل كان هذا سبب تهميتهم وسؤالهم عن سبب جعل آدم خليفة حتى يحصل لهم الطمأنينة ويتكشف لهم حكمة خالق الخليقة فلما كان هذا دعواهم قيل لهم أنبئوني بأسماء هؤلاء المسميات ان كنتم صادقين في انكم أعلم فان علمهم بهذه الاسماء فان كنتم صادقين في الاعلمية فازبوني بهذه الاسماء فيكون ههنا شيء مقدر يدل عليه سياق الكلام (قوله واشعار بان سؤالهم كان مجرد استفسار) لا يعلم مجرد ما ذكر وانما يعرف ذلك من عصمتهم ويمكن أن يقال كمال المدح المستفاد من قولهم سبحانه مشعر بأن ليس غرضهم الظن لان من كان هذا شأنه يستحيل الظن فيه (قوله وأنه قد بان لهم الى قوله مراعاة للدب الخ) لا يظهر وجهه

فإن ثبوت العلم كله اليه تعالى شأن الملازمة دائماً وأنه تعالى منزّه عن النقص مطلقاً قال السيد أبو ري هـ هذا الاعتراف بالبحر والسلم  
فصحتهم قالوا أنك عامتنا أنهم مفسدون في الأرض فقلنا لك أن تجعل فيها من يفسد فيها وأما هذه الاسماء فأنك عامتنا فكيف نعلمها  
هذا كلامه واقتصر عليه ولم يذكر ما ذكره المصنف وليس في الكشف ما ذكره أيضاً ويمكن أن يقال ظهر ما خفي لهم من حكمة خلقه  
من قوله تعالى أنبئني بأسماء هؤلاء بلان يقال لأمير الله تعالى إياهم في مقام المعاتبة بالانباء عن الاسماء فعلموا أن ترجيح آدم بالخلافة  
لأجل العلم بالاسماء وبعبارة أخرى يقال أن حكمة خلق آدم فهمت من قوله تعالى أنبئني بأسماء هؤلاء لأن كتمهم صادقين يعني أن كتمهم  
صادقين في استحقاق الخلافة أنبئني بالاسماء في فهم من استحقاق الخلافة مستنزل للعلم بالاسماء فيكون آدم الذي يكون خليفة  
عالمها فيكون العلم بها من جلة حكمة خلقه والله أعلم وأما وجه إشاره سبحانه لآدم لئلا يامعنا بما ذكر في هذا المقام فلا فيه  
شكر أو توبة ففيه إشاره بنعمة متجددة هي حصول العلم بشئ كان معتقداً عليهم وكان سبب جوارحهم في السؤال (قوله سبحانه  
من علمقة الفاجر) ودليل علميته أنه جاء غير مضاف ولا منونا قال الرضى ولا يمنع من أن يقال حذف المضاف اليه وهو مراد العلم به  
وأبقى المضاف على حاله مراعاة لأغلب أحواله أعنى التجرد (١٣٩) عن التنوين (قوله إذ التابع

يسوغ فيه الخ) لك أن  
تقول الملائم لماتين أن  
يقال أنه يجوز في المتبوع  
ملا يجوز في التابع فان  
الباء في المثال المذكور  
داخل في المتبوع الذي هو  
السكاف ولا يجوز دخوله  
على أنت والجواب أن المراد  
أنه يجوز جعل أنت مجروراً  
محالاً إذا كان تابعا ولا يجوز  
إدخاله في خبر الجرا إذا  
كذلك وفيه ما فيه (قوله  
ولذلك جاز يهذه الرجل ولم  
يجز بالرجل) أي لأجل  
أنه يجوز في التابع مالا  
يجوز في المتبوع جازما  
ذكر وفيه نظراذ المثال

والحكمة في خلقه وظهار لشكر نعمته بما عرفهم وكشف لهم ما اعتقل عليهم ومراعاة للأدب  
بثبوت العلم كله اليه وسبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل الا مضافاً منصوباً بإظهاره كعاذ  
الله وقد أجرى علماء التسييح معنى التزيه على الشذوذ في قوله \* سبحان من علمقة الفاجر \*  
وتصدر الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال ولذلك جعل مفتاح التوبة فقال  
موسى عليه السلام سبحانه تكذب اليك وقال يونس عليه السلام سبحانه أنك كتمت من الظالمين (أنك  
أنت العالم) الذي لا يخفى عليه خافية (الحكيم) المحكم لبدعته الذي لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة وأنت  
فصل وقيل تأكيده لكاف ككافي قولك مررت بك أنت وإن لم يجز مررت بأنت إذ التابع يسوغ فيه  
ملا يسوغ في المتبوع ولذلك جاز يهذه الرجل ولم يجز بالرجل وقيل مبتدأ أخبره ما بعده والجملة خبران  
(١٣٩) (قالا آدم أنبئهم بأسمائهم) أي أعلمهم وقرئ بقلب الهمزة ياء وحذفها بكسر الهمزة فيها (فلما  
أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبسرون وما كنتم  
تكتُمون) استحضار لقوله تعالى إني أعلم ما لا تعلمون لكنه جاء به على وجه أبسط ليكون كالجملة عليه  
فانه تعالى لما خفي عليهم من أمور السموات والأرض وما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة  
علم ما لا يعلمون وفيه ترميض بمعابتهم على ترك الأولى وهو أن يتوقفوا مترصدين لأن بينهم وقيل  
ماتبدون قوتهم أن تجعل فيها من يفسد فيها وما كنتمون استنبطناهم أنهم أحقاء بالخلافة وأنه تعالى  
لا يخفى خلقه أفضل منهم وقيل ما ظهر وامن الطاعة وأسرأبليس منهم من المعصية والهمزة للانكار  
دخلت حرف الحمد فأفادت الإثبات والتقرير واعلم أن هذه الآيات تدل على شرف الإنسان ومنزبه

المذكور عكس ما ذكر فانه يجوز في المتبوع وهو هذا مقارنته بحرف النداء ولم يجز تلك المقارنة في التابع وهو الرجل والجواب أن  
مراده أنه يجوز في تابع المنادى تخليته بلام التعريف ولا يجوز في المنادى والأولى التمثيل بنحو يارجل العاقل فتأمل (قوله بكسر الهمزة  
فيها) أي في صورة قلب الهمزة وصورة حذفها (قوله فانه تعالى لما خفي عليهم من أمور السموات والأرض الخ) فظهر لزوم  
ما ذكر من الآية بضم مقدمة أخرى هي أن الملازمة لا يعلمون ما خفي من أمور السموات والأرض ولكن هذا أمر ظاهر من قواعد  
الشرع ثم أن علمه تعالى بما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة لا يحتاج اليه فإذ كل بل علمه بما خفي من أمور السموات والأرض  
كاف بالأولى أن يقال أن قوله تعالى ألم أقل لكم دال على أن قوله تعالى إني أعلم ما لا تعلمون لانه تقدم ذكره  
فهذا القول وهو قوله ألم أقل لكم دال على أنه المراد من قوله تعالى إني أعلم ما لا تعلمون بل على أن التفضيل تقدم سابقاً فكأنه قيل أولاً  
إني أعلم ما لا تعلمون من مغيبات السموات والأرض وماتبدون وما كنتمون وفأدته تأكيده العلمية لانه تعالى يعلم ما لا يعلمون  
ويعلم ما لا يعلمون (قوله وهو أن يتوقفوا مترصدين الخ) أي الأولى لهم أن يتوقفوا مترصدين ولا يجترأ على السؤال بطريق ظاهره  
الاعتراض والظعن في بني آدم (قوله وما كنتمون استنبطناهم أنهم أحقاء بالخلافة) وهذا الاستنباط الاعتراض فان قلت من أين يعلم



استبطانهم انهم احقاء بالخلافة قات من قهرهم أن تجعل فيهما من يفسد فيها الخ<sup>٣</sup> (قوله وفضله على العباد) فإنه تعالى لما جعل آدم خليفة في الارض ورجحه على الملائكة في أمر الخلافة وأشار الى استحقيقه الخلافة العلم بأشياء لم تعلمها الملائكة مع كثرة عبادة الملائكة علم شرف العلم على العباد (قوله وان لم يصح اطلاق العلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به) قال في شرح المواقف اطلاق الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال على الله تعالى فيه خلاف فذهب الكرامية والمعتزلة الى أنه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه تعالى بها وقال القاضي أبو بكر لفظ يدل على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذ لم يكن اطلاقه موهمًا للمالايق بكبريائه وقال الشيخ ومتابعوه الى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار انتهى لكن كلام الامام الغزالي صريح في أنه لا بد من التوقيف في التسمية لا في الوصف (قوله بخصوص أو عموم) فالاول اذا كان الاسماء بمعنى الالفاظ والثاني اذا كان بمعنى العلامات (قوله وان علوم الملائكة وكالاتهم تقبل الزيادة) لانهم علموا الاسماء بعد ان لم يعلموا (قوله والحكماء ممنوعوا ذلك في الطبقة العليا منهم) يعني أن الحكماء سمو بالذات ملائكة وقالوا بعضهم مجرد بالذات والفعل وبعضهم مجرد بالذات دون الفعل وما هو مجرد بالذات والفعل أعلى من المجرد (١٤٠) بالذات دون الفعل وقالوا ما هو أعلى من القسمين ليس له كمال منتظر بل كل ما يمكن

العلم وفضله على العباد وانه شرط في الخلافة بل العمدية فيها وان التعليم يصح اسناده الى الله تعالى وان لم يصح اطلاق العلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به وان اللغات توقيفية فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص أو عموم وتعليمها ظاهر في القاطع على المتعلم ميبناه معانيها وذلك يستدعي سابقة وضع والاصل بنى أن يكون ذلك الوضع عن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى وان مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم والالتكرار قوله انك أنت العليم الحكيم وان علوم الملائكة وكالاتهم تقبل الزيادة والحكماء منهم وذلك في الطبقة العليا منهم وحاولوا عليه قوله تعالى وما منا الا مقام معلوم وان آدم أفضل من هؤلاء الملائكة لأنه أعلم منهم والاعلم أفضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وأنه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها (١٤٢) (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) لما نبأهم بأسمائهم وعلمهم بالعلماء أمرهم بالسجود له اعترافا بفضله وأداء لحقه واعتذارا عما قالوا فيه وقيل أمرهم به قبل أن يسوي خلقه لقوله تعالى فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين امتحانهم واظهارا لفضله والاعطاف عطف الطرف على الطرف السابق ان نصبته بمضمر والاعطفه بما يقدر عامل فيه على الجلة المتقدمة بل القصة بأسرها على القصة الاخرى وهي نعمة رابعة عدها عليهم والسجود في الاصل تذلل مع نظامن قال الشاعر \* ترى الاكم فيها سجدا للجواهر \* وقال آخر \* وقلن له اسجد ليلي فاسجد \* يعني البعير اذا طأ طأ رأسه وفي الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة والمأمور به اما المعنى الشرعي فليسجد له بالحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبله ليسجد لهم

حصوله فهو بالفعل حاصل (قوله وان آدم أفضل من هؤلاء الملائكة) انما قال من هؤلاء الملائكة ولم يقل وان آدم أفضل من جميع الملائكة مع انه قال قبل ذلك في قوله تعالى واذا قال ربك للملائكة ان المقول لهم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وسيجيء الكلام في أن المأمورين بالسجود الملائكة كلهم أو طائفة منهم وماسبق صريح في أنهم الملائكة جميعهم لان الحكمة بان الملائكة جميعهم حكم ظاهري لا مطلق عليه فلذا قال ان آدم أفضل من

الملائكة العاملين فان كان المعلوم كلهم كان آدم أفضل من جميعهم وان كانوا بعضهم كان آدم أفضل من ذلك تفصيلا البعض فلما كان فضله على كلهم محتملا لا يجز وما لم يحكم به (قوله لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) فان العلم علم بشي كان غير العلم غير علم به فهو أفضل من غير العالم ولك أن تقول ان أراد ان يلزم ان يكون آدم أفضل من الملائكة من جهة مخصوصة من العلم بالاسماء فهو مسلم ولكن هذا خلاف ظاهر كلامه وان أراد ان يلزم أن يكون أفضل مطلقا فمنوع والجواب ان المراد هو الاول وسيجيء بتصر يحبه (قوله وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها) لأنه تعالى يعلم حكمة خلق آدم وفيها من الخواص والحكم قبل خلقه لقوله اني أعلم ما لا تعلمون فان معناه ان في خلقه مصالح علمتها ولا تعلمون (قوله وأداء لحقه الخ) يدل على ان حق آدم ان يسجد له الملائكة وفيه خفاء لان الظاهر ان عليهم ان يجبروا وامرهم من حقهم وأما اعتبار خصوص السجود فلا بد أن يكون فيه حكمة أخرى ويمكن أن يقال الامر بالسجود عتاب عليهم وازالة ما خطر في نفوسهم من كونهم أفضل منه فأمرهم بالسجود الذي هو غاية التذلل جبر الغاية جبر الغاية في السؤل وغاية طعنهم على آدم (قوله والاعطف عطف الطرف على الطرف السابق ان نصبته بمضمر) كاذكر (قوله والاعطف بما يقدر عامل الخ) أي مع ما يقدر يحو أطاعوا (قوله والمأمور به اما المعنى الشرعي فليسجد له بالحقيقة هو الله تعالى) فيه ان السجود اذا كان بالمعنى الشرعي كان المعنى ضوع الجبهة على قصد العبادة لآدم فيكون آدم مسجودا له بالحقيقة

والجواب أن التقدير اسجد والله لأدم فيكون اللام الثاني لصفة أى مستقبل لأدم كما قال المصنف في قول حسان أولت أقيمت كفى قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس أى وقت دلوكها فيكون معنى الآية اسجد والله تعالى وقت خلق آدم (قوله ووصلة إلى ظهور مراتبنا فيه من الدرجات) معناها بحسب الظاهر وصلة إلى ظهور تفاوت درجات (١٤١) الملائكة فيما بينهم وهذا لا يظهر من الآية التي ذكرت الآن

يقال المراد من تبين درجاتهم انتقالهم من درجة أدنى إلى درجة أعلى (قوله كسجد اخوة يوسف) الظاهر أن سجود اخوة يوسف ليس بمجرد تعظيم وتحية بل مع وضع الجبهة كما دل عليه قوله تعالى ونحروا له سجدا (قوله والتذلل أو الالقياد بالسي في تحصيل ما ينوط به معاشهم الخ) الضمير راجع إلى آدم وبنيه المقفوم من ذكر آدم عليه الصلاة والسلام فإن بعض الملائكة ملك الامطار وبعضهم ملك الارزاق وغير ذلك (قوله استكبارا من ان يتخذوه وصلة الخ) هذه هي المعاني الثلاثة التي ذكرت للسجود وهي وضع الجبهة والتواضع لآدم تحية والتذلل والالقياد بالسي في تحصيل ما ينوط به معاشهم (قوله وان من الملائكة من ليس بمعصوم) عطف على قوله على ان آدم أفضل من الملائكة وهذا على تقدير كونه من الملائكة (قوله فذلك صح عليه التغيير الخ) أى لأجل أن ابليس من الجن عرض

تفخيشا لشأنه وأسببا لوجوبه فكانه تعالى لما خلقه بحيث يكون غوذا للمعبادات كلها بل الموجودات بأسرها ونسخه لما في العالم الروحاني والجسماني وذريعة للملائكة إلى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات ووصلة إلى ظهور مراتبنا فيه من المراتب والدرجات أمرهم بالسجود تذلا لآدم وأفيه من عظيم قدرته و بآياته وشكر الملائكة عليهم بواسطته فالآدم فيه كالآدم في قول حسان رضى الله تعالى عنه أليس أول من صلى لقبلكم \* وأعرف الناس بالقرآن والسنة أو في قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وأما المعنى اللغوي وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما كسجود اخوة يوسف له والتذلل والالقياد بالسي في تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كلهم والالقياد في أن الأمور ين بالسجود للملائكة كلهم وطائفة منهم ماسبق (فسجدوا لآبليس أى واستكبر) امتنع عما أمر به استكبارا من أن يتخذوه وصلة في عبادته أو يعظمه ويتلقاه بالتحية أو يتخذه ويسعى فيما فيه خير ووصلاحه والاباء امتناع باختيار واستكبار أن يرى الرجل نفسه أكبر من غيره والاستكبار طلب ذلك بالتشيع (وكان من الكافرين) أى في علم الله تعالى أوصار منهم باستقباحه أمر الله تعالى إياه بالسجود لآدم اعتقاده بأنه أفضل منه والافضل لا يحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به كما أشعر به قوله أنا خير منه جوابا لقوله ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين لا يترك الواجب وحده والآية تدل على أن آدم عليه السلام أفضل من الملائكة للمأمورين بالسجود له ولومن وجه وأن ابليس كان من الملائكة والام يتناولهم أمرهم ولم يصح استثنائهم منهم ولا يرد على ذلك قوله سبحانه وتعالى ابليس كان من الجن لجواز أن يقال انه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا ولأن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما روى أن من الملائكة ضرر يأتوا بالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس ولكن زعم أنه لم يكن من الملائكة أن يقول انه كان جنيا نشأ بين أظهر الملائكة وكان مغمورا بالالف منهم فقلوبهم عليه والجن أيضا كانوا مغمورين مع الملائكة لكنه استغنى عن ذكرهم فانه اذا علم أن الاكبره أمورون بالتذلل لأحد والتوسل به علم أن الاصاغر أيضا مغمورون به والضمير في فسجدوا راجع إلى القليلين كأنه قال فسجد المأمورون بالسجود لآبليس وان من الملائكة من ليس بمعصوم وان كان الغالب فيهم العصمة كآدم من الانس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة ولعل ضرر باطن الملائكة لا يتألف الشياطين بالذات واتماخا لفهم بالعوارض والصفات كالبررة والفسقة من الانس والجن يشهما معا وكان ابليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فذلك صح عليه التغيير عن حاله والهبوط من محله كما أشار اليه بقوله عز وجل ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه لا يقال كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار لما روى عائشة رضى الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من نار لانه كان متميلا لما ذكرنا فان المراد بانور الجوهر المضي والنار كذلك غير أن ضوءها مكدر ومغمور بالدخان مخدور عنه بسبب ما يصحبه من قرط الحرارة والاحراق فاذا صارت مهتدة بمصفاة كانت محض نور ومتى نكست عادت

عليه ما ذكر واليه الإشارة بقوله تعالى كان من الجن فان فيه إشارة إلى ان كونه من الجن سبب ما ذكر (قوله ومغمور بالدخان مخدور عنه بسبب ما يصحبه من قرط الحرارة والاحراق فاذا صارت مهتدة بمصفاة كانت محض نور) فيه أن ظاهر قوله فاذا صارت مهتدة بمصفاة الخ يدل على انها اذا صارت مصفاة من الدخان صارت نورا وهو يدل على ان قرط الحرارة تابع لوجود الدخان ويرد عليه ان

الواقع انه كلما زاد دخان النار قل حرها واذ صفت من الدخان كانت أشد تسخيناً واحرقا والقياس أيضاً يقتضيه فان الدخان فيه جوهر  
هوأتى والهواء ضعيف الحر فخالس فيه دخان كان شديداً لحر ثم ان ظاهر الحديث المذكور يقتضى ان الجن مخلوق من غير النور  
بقريضة المقابلة مع الملائكة فتأمل (قوله ولا معهود غيرهما) يرد عليه أن العهد يجب ان يكون بين المتكلم والمخاطب وليس من  
المعلوم أن الجنة المعهود في زمان آدم حال الخطاب دار الثواب الآن يقال ان المعهود من الجنة في عرف أهل الشرائع والابتداء مطابقاً  
دار الثواب والجواب ان المراد ان الجنة (١٤٢) معهود بالنسبة اليهما ولا يلزم ان يكون قول الله تعالى طهما بهما العبارة حتى

يلزم أن تكون الجنة معهوداً  
بالنسبة اليهما بل يمكن  
أن تكون بعبارة أخرى  
لكن غير معاد كطهما  
بهذه العبارة في القرآن  
(قوله فيه مبالغات) لا  
يظهر معاد ذكر الامبالغات  
النهى عن قرب الشجرة  
وجعله سبباً لكونهما  
ظالمين والوجه الثالث  
انصرح بنسبة الظالم اليهما  
والاولى في جعله  
سبباً لظالمين  
يحتمل كذا ذكر  
ففيهما مبالغات والمبالغة  
الآخرى ما تقدم (قوله تعالى  
اسكن أنت وزوجك  
الجنة) قال العلامة التفنيز ان  
فيه تغليباً لأنه أمر للغائب  
وهو الزوج بصيغة أسكن  
انتهى كلامه وهذا يدل  
على صيغة واحدة مستعملة  
في كلام واحد في المعنى  
الحقيقي والمجازي وفيه نظر  
لأنه لا بد ان يكون مستعملاً  
في المعنى الحقيقي لاستتار  
صبر المخاطب فيه الذي هو  
المؤكد بان الحق ان

الحالة الاولى جذعة ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرف وهذا أشبه بالصواب  
وأوفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله سبحانه وتعالى ومن فوائد الآية استقبح الاستبكار وأنه  
قد نفى بصاحبه الى الكفر والحث على الآثار لاسره وترك الخوض في سره وان الامر للوجوب  
وان الذي علم الله تعالى من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتم وان كان  
بحكم الحال مؤمناً وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا أبي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى (١٤٣) وقلنا يا آدم  
اسكن أنت وزوجك الجنة) السكنى من السكن لانها استمقرار ولبث وأنت تأكيد أكده كدبه  
المستمكن ليصح العطف عليه وانما لم يخاطبهما أولاً تنبيهاً على أنه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع  
له والجنة دار الثواب لان اللام للعهد ولا معهود غيرها ومن زعم أنهم لم يخافوا بعد قال انه بستان كان  
بأرض فلسطين أو بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى احتجاباً بالآدم وحل الاهباط على الانتقال منه  
الى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر (وكلامها رغدا) واسعار افصافه مصدر محذوف  
(حيث شئت) أى مكان من الجنة شئت واسرع الامر عليهما زاحلة للعلة والعذر في تناول من الظالمين) فيه  
مبالغات تعليق النهى بالقرب الذي هو من مقدمات التناول مبالغة في تحريمه ووجوب الاجتناب  
عنه وتنبيه على أن القرب من الشئ يورث داعية وميلاً يأخذ به مجامع القلب وبلهيه عما هو مقتضى  
العقل والشرع كملو حيك الشئ يعمى ويصم فيبذل أن لا يحس ما حول ما حرم الله عليهما مخافة أن  
يقع فيه وجعله سبباً لان يكونا من الظالمين الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعاصي أو بنقص حظهما  
بالاتيان بما يحل باسكرامة والنعيم فان الفاء تفيد السببية سواء جاءت للعطف على النهى أو الجواب له  
والشجرة هي الخنفة أو الكرمة أو التينة أو شجرة من كل منها أحدث والاولى أن لاتين من غير  
قاطع كالتعين في الآية لعدم توقف ما هو المقصود عليه وقرئ بكسر الشين ونقر باب كسر التاء وهذى  
بالياء (فأزلهما الشيطان عنها) أصدر زلتهما عن الشجرة وحلها على الزلة بسببها ونظيرة عن هذه  
في قوله تعالى وما فعلته عن أمرى أو أزلهما عن الجنة بمعنى أذهبهما ويعضده قراءة جزة فأزلهما وهما  
مقاربان في المعنى غير ان زل بقتضى عثرة مع الزوال وازلاله قوله هل ذلك على شجرة الخلد وملك  
لا يلبى وقوله ماها كارب كما عن هذه الشجرة الآن تكو ناملكين أو تكونا من الخالدين  
ومقامسته ايها بقوله في الكمال الناصحين واختلف في أنه تمثل لهما فاء أو طهما بذلك أو أقاء اليهما على  
طريق الوسوسة وأنه كيف توصل الى ازلهما بعد ما قيل لهما خرج منها فالك رجم فقيل انه منع من  
الدخول على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع أن يدخل للوسوسة ابتلاء لآدم

ههنا فعلا مقدر اوهى ليسكن والتقدير ويسكن زوجك الجنة وسيجيء فان قيل فعلى هذا ما فائدة لفظ أنت قلت وحواء  
الاهتمام بسكون آدم فانه الاصل فكأنهم من اختصاص الخطاب به على ما ذكره المصنف (قوله أو أزلهما عن الجنة) بمعنى أذهبهما فان قيل  
الازهاق عن الجنة هو الاخراج فما وجه عطف قوله فأخرجهما على قوله فأزلهما قلت المراد من الاخراج الاخراج من التلذذ والنعيم وهو  
غير الاخراج من الجنة وان كان لازماله واعلم أن الفاء في قوله تعالى فأخرجهما فاء السببية كما ان الفاء في فأزلهما كذلك فان الاخراج من  
التلذذ والنعيم مسبب عن الاخراج عن الجنة كما ان الزلزال مسبب عن نهى الله تعالى عن قرب الشجرة ويمكن أن يكون قوله تعالى

فأرسلهم أعظم على قوله قلنا (قوله أو من السماء) أي يكون المراد الهبوط من السماء حتى يشمل إبليس لأنه أخرج عن الجنة قبل ذلك بسبب عدم السجود (قوله يعني بعضكم على بعض بتضايحه) أي ينظم بعضكم على بعض بتضليل الشيطان ولولم يذكر هذا الجلة لكان مفهوم الكلام ظاهر الصحة فإن العداوة شاملة لكل منهما ولا إبليس فإن إبليس عداؤه لسكونه سبب بعد إبليس عن الرحمة والخروج عن الجنة وآدم عداؤه لإبليس لأنه أخرج آدم بوسوسته عن الجنة واهبط في الدنيا الكنه ذكر حاجتي يكون المراد التنادي بين الذرية المسيحية ومن قوله فمن تبع هداي حيث قسمهم إلى المؤمنين والكافرين وبين مالسكل من الفريقين من الجزء كذا ذكر العلامة التفتازاني ويرد على هذا التوجيه أن تعادي الذرية ليس في حال هبوط آدم فكيف يكون حاله الآن يتكافى فقال المراد الحكم بتعاديه في علم الله تعالى حال وجودهم ثم لا يخفى أنه إذا كان المراد تعادي ذرية آدم فكيفهم من كلام الصنف لا يلائم جعل ضمير اهبطوا شاملا لإبليس إذا لائتم أن يكون المخاطبون هم المخاطبون في اهبطوا ثم الظاهر أن الخطاب في اهبطوا لهما ولا إبليس وكذا المراد من العداوة بينهم والخطاب في قوله تعالى لستم لهم وأما الخطاب في قوله فاما يا بنيكم أن لم يصلح أن يكون خطابهم كان هذا باعتبار أن يكون في يأتيكم مضاف مقدر والتقدير ما يأتيكم ذريتهكم ولا يأتكم على (١٤٣) جعل ضمير بعضكم عبارة عنهم (قوله ووضع استقرار أو استقرار)

وحواء وقيل قام عند الباب فتأداهما وقيل تمثل بصورة دابة فدخل ولم تعرف اخذته وقيل دخل في فهم الحية حتى دخلت به وقيل أرسل بعض أتباعه فأرسلوا وأمرهم عند الله سبحانه وتعالى (فأخرجهم ما كانا فيه) أي من الكرامة والتعظيم (وقلنا اهبطوا) خطاب لآدم عليه الصلاة والسلام وحواء لقوله سبحانه وتعالى قال اهبطا منها جميعا وجعل الضمير لهما أصلا الجنس فكل منهما الانس كلهم أو هما وإبليس أخرج منها ثانيًا بعدما كان يدخلها للوسوسة ودخلها مسارقة ومن السماء (بعضكم لبعض عداوة) حال استغنى فيها عن الواريا بضمير والمعنى متعادي يعني بعضكم على بعض بتضايحه (ولستم في الأرض مستقرين) موضع استقرار أو استقرار (ومتاع تمتع) (إلى حين) يريد به وقت الموت أو القيامة (فتلقى آدم من ربه كلمات) استقبالها بالأخذ والقبول والعمل بها حين علمها أو قرأ ابن كثير نصب آدم ورفع الكلمات على أنها مستقبلته وبلغته وهي قوله تعالى ربنا ظلمنا أنفسنا الآية وقيل سبحانه الله وبجملته وتبارك اسمك وتعالى جدك لا إله إلا أنت ظلمت نفسي فاغفر لي أنه لا يغفر الذنوب إلا أنت وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال يارب ألم تخلفني يسدك قال بلى قال يارب ألم تنفخ في الروح من روحك قال بلى قال يارب ألم تسبق رجلك غضبك قال بلى قال ألم تسكني جنيتك قال بلى قال يارب ان ثبت وأصلحت أراجعي أنت إلى الجنة قال نعم وأصل الكلمة السكام وهو التأثير المدرك بأحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة والحركة (فتاب عليه) رجع عليه بالرجعة وقبول التوبة وأما رتبته بالقاء على تاتي الكلمات لتضمنه معنى التوبة وهو الاعتراف بالذنوب والنسب عليه والعزم على أن لا يعود إليه

القيامة وإذا جعل الخطاب في قوله تعالى اهبطوا لهما وإبليس يكون الحين بالنسبة إليهما الموت والنسبة إليه القيامة (قوله التأثير المدرك بأحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة) وفي بعض النسخ بالسكام والجراحة ويرد عليه أنه إنما يمس نفسه التأثير وإن كانا نفس التأثير لم يكنوا مدركين بالحواس الظاهرة بل المدرك بحس البصر وهو الكيفية البصرية في الخروج بسبب الجراح والمدرك بحس السمع هو اللفظ وهما ليسا تأثيرين وإنما هما الخاصلان به وفي بعض النسخ بالسكام وحينئذ يرد أن الكلام الذي هو التأثير ليس مدركاً بأحدى الحاستين ويمكن أن يقال على تقدير النسخة الأولى أن المراد هو التأثير المدرك أثره والمراد من الكلام والجراحة المعنى المصدري وهو التأثير وعلى تقدير الثانية يكون المراد من قوله التأثير المدرك بأحدى الحاستين التأثير المدرك بسبب أحدهما لا بمعنى أنه ما يدركه (قوله وهو الاعتراف بالذنوب الخ) الاعتراف بالذنوب ليس جزءاً من التوبة مطلقاً وإنما اعتبره الفقهاء في التوبة التي توجب عود الولايات وقبول الشهادات إذا كانت توبة من الذنوب القولية ويحتمل أن يقال مراده من الاعتراف العلم والتصديق القلبي بصدور الذنب عنه فيكون عالماً بالكل توبة وحاصل كلام الامام الغزالي في الاحياء أن التوبة عبارة عن معنى ينظم ويلتزم من أمور ثلاثة مرتبة علم وحال وفعل فالعلم أول والحال ثان والفعل ثالث أما العلم فهو معرفة ضرر الذنب وكونه محطاً بين العبد وبين



كل محبوب فاذا حصلت تلك المعرفة بتمام القلب بسبب فوات المحبوب فيسمى تألمه بسبب هذا الفعل المقوت للمحبوب ندما واذا غلب هذا  
 العلم على القلب واستولى انبعث من هذا العلم في القلب حالة تسمى ارادة وقصدا الى فعل له تعالى بالخال والماضي والاستقبال أما تعلقه بالخال  
 فيترك للذنوب الذي كان ملائسا له وأما تعلقه بالاستقبال فيالعزم على ترك الذنوب المقوت للمحبوب الى آخر العمر وأما بالماضي فبإتلاف  
 ما فات الجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الخال والاستقبال وإتلاف الماضي ثلاثة معان مرتبة في  
 الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما نطاق التوبة على معنى الندم وحده فان قلت كلامه يدل على ان حصول القصد الى  
 الفعل له تعالى بالماضي والخال والمستقبل ولا بد أن يكون الفعل غير القصد فهاهو قائما الظاهر ان مقصوده من قوله وقصدا الى فعل الخ لانه لا بد  
 من قصد الى فعل هو مجموع الامور الثلاثة وهو التارك في الخال والعزم على التارك في الاستقبال وإتلاف الماضي وهو كارتى ليس جيدا  
 اذ لو كان المراد ذلك لكان الانسب ذكر قوله تعالى ولستم في الأرض الا بعهودنا بعدد كراهيونا ثانيا (قوله باحد هذين الامرين) الاول  
 البلية والتعادي وعدم الخلود الثاني التكليف وكل منهما باعث على عدم مخالفة حكم الله أما الثاني فظاهر وأما الاول فلانه لما كان الهبوط  
 الى دار بلية وجب عدم المخالفة للثاني (١٤٤) الله مخالف حكمه بالبلاء بل نقول أحد الامرين الالهباط على الوجه الاول والآخر

الالهباط على الوجه الثاني  
 والاولى أن يقال بمجرد  
 الالهباط من الجنة  
 (قوله ولذلك لا يستدعي  
 الخ) أى لان لفظ جميعا  
 تأنيديا كيدا في المعنى لا  
 يستدعي اهباطهم جميعا  
 اجتماعهم على الهبوط في  
 زمان واحد واذا كان  
 جميعا حالا حقيقة يستدعي  
 ذلك اجتماعهم في زمان  
 واحد لأن الحال بيان  
 كيفية الفاعل والمفعول  
 وقت صدور الفعل فعني  
 الكلام اهبطوا حال  
 كونكم مجتمعين فلولم

واكتفى بذكر آدم لان حواء كانت تبعاله في الحكم ولذلك طوى ذكر النساء في أكثر  
 القرآن والسنة (انه هو التواب) الرجاء على عبادته بالمغفرة أوالذي يكثر اعانتهم على التوبة وأصل  
 التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف بها الباري تعالى أو بديها  
 الرجوع عن العقوبة الى المغفرة (الرحيم) المبالغ في الرحمة وفي الجمع بين الوصفين وعدل التائب  
 بالاحسان مع العفو (قلنا اهبطوا منها جميعا) كرر للتأكيـد أو لاختلاف المقصود فان الاول دل  
 على ان هبوطهم الى دار بلية يتعادون فيها ولا يخلدون والثاني أشهر بانهم أهبطوا للتكليف فن  
 اهتدى الهدى نجائهم من ضلالتهم والتنبه على ان مخالفة الالهباط المقرن باحد هذين الامرين وحدها  
 كافية للحجاز ان توقع عن مخالفة حكم الله سبحانه وتعالى فكيف بالمقرن بهما ولكنه نسي ولم يجده  
 عز ماوان كل واحد منهما كفى به تكلا لما أراد ان يذكر وقيل الاول من الجنة الى السماء الدنيا والثاني  
 منها الى الارض وهو كارتى وجميعا حال في اللفظ تأكيدي في المعنى كأنه قيل اهبطوا أنتم أجمعون ولذلك  
 لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد كقولك جاؤ جميعا (فاما ما يأتى من منى هدى فن تبع  
 هدى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) الشرط الثاني مع جوابه جواب الشرط الاول وما من زيادة  
 أكدت به ان ولذلك حسن تأكيـد الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب المعنى ان يأتى من منى  
 هدى بآزال وأرسال فن تبعه منكم بخلافه وانما سيجى بحرف الشك وايتان الهدى كائن لا محالة لانه  
 محتمل في نفسه غير واجب عقلا وكره لفظ الهدى ولم يضر لانه أراد بالثاني أعم من الاول وهو ما أتى به

يمكن اجتماعهم في زمان لم يصح جعله حالا لأن أن تقول اذا لم يوجد معنى الحالية كيف يصح ان يجعل  
 حالا لفظا والحال ان المعنى هو التفضي للاعراب فاذا لم يكن فيه معنى الحالية كيف يعرب بانصب على الحال فان قلت انه يفهم من  
 قوله ان أجمعون في قوله تعالى فسجدوا للانسكة كلهم أجمعون لا يفيد الاجتماع في زمان واحد لكن قال صاحب الكشف في تفسيره  
 سورة ص ان كالا لاحاطة وأجمعون للاجتماع قلنا قال العلامة التفتازاني ان ذلك بحسب أصل الوضع ودلالة الاشتقاق للاجتماع على كاله  
 وهو الاجتماع في زمان واحد لا مجرد الاجتماع في الحكم فيحمل عليه اذا علم تأكيـد الشمول والاحاطة من لفظ آخر كما في هذا الموضوع  
 بخلاف مثل جاء في القوم أجمعون (قوله وهو كارتى) أى ليس جيدا اذ لو كان المراد ذلك لكان أنسب ذكر قوله تعالى ولستم في الأرض  
 الآية بعدد كراهيونا ثانيا (قوله ولذلك حسن تأكيـد الفعل بالنون) أى لاجل التأكيـد المذكور وحسن الخ لما يقرر في التحجـر  
 من أنه كذا الفعل في الصورة المذكورة للابتن مزية الغير المقصود الذي هو الحرف على المقصود بالثاني الذي هو الفعل  
 (قوله لانه محتمل الخ) أى ان موضوعه في الأصل للاستعمال في المحتمل والهدى وان لم يكن كذلك لانه محجـز وم الوقوع لكن  
 مشكوك الوقوع من حيث العقل أى العقل لم يستقل في العلم بوقوعه بل لابد من ان يستمع من النبي عليه السلام فاستعمل ان في  
 الآية مجازا

(قوله مراعي ما يشهد به العقل) يعني ان ما نقل عن الشارع يعرض على العقل فان شهد به العقل قبل وكذا ان توقف فيه ولم يكن له سبيل الى اثباته ولا الى نفيه. واما اذا شهد العقل الصريح بخلافه فيجب ان يؤل ما نقل عنه كما يؤل ما دل على التجسيم والتكثير أو يقال المراد من شهادة العقل بشهادته بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم لتحقق صدقه في جميع ما قال فان ذلك معلوم بالعقل لا بالنقل وهذا الامر المعلوم بشهادة العقل أصل الأصول ويمكن ان يقال التكثير بالتصريح بالاضافة التشريعية والاهتمام بشأن الهداية المنسوبة الى الله تعالى (قوله على أكد وجهه وأبلغه) فالاول وهو عدم العقاب على أكد وجهه يستفاد من عدم الخوف لانه نفي عنهم خوف العقاب فضلا عن ثبوته والثاني وهو الثواب يستفاد من عدم الحزن على فوات المحبوب لانه نفي عنهم الحزن على الفراق فيكون دليلا على عدم الفوات (قوله ولكل طائفة من كلمات القرآن التميز عن غيرها بفصل) لا يخفى انه اراد بتمييزها بالفصل ان يكون تميزا بفصل النبي عليه السلام فانه عليه (١٤٥) السلام بين الآيات وفصل كلامها عن غيرها فان العلماء

صرحوا بان الآيات توقفية (قوله لانها تبين أيامن) فيه خفاء ويحتمل ان يكون المراد انه تبين بعضها من بعض فان أيا يدل على البعض وكل آية تميز ما هي آية له عن غيره والآيات القرآنية فصات بعضها من القرآن من بعض (قوله والمراد بآياتنا والآيات المنزلة أو ما يعنها والعقولة) تكذيب الآيات المنزلة بان يقال ان مقتضاها من الاخبار غير صحيح وانها ليست من عنده الله وتكذيب الآيات العقلية ان يقال انها لا تدل على صانع متوحد جامع لصفات

الربل واقتضاء العقل أي فن تبع ما أتاه مراعيافيه ما يشهد به العقل فلا خوف عليهم فضلا عن أن يحل بهم مكروه ولا هم بقوت عنهم محبوب فيحذر نوعا عليه فالخوف على المتوقع والحزن على الواقع نفي عنهم العقاب وأثبت لهم الثواب على أكد وجهه وأبلغه وقرئ هدى على لغة هذيل ولا خوف بالفتح (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) عطف على فن تبع الى آخره قسم له كأنه قال ومن لم يتبع بل كفروا بآياته وكذبوا بآياته وأكفروا بالآيات جانا وكذبوا بها لسانا فيكون الفعلان متوجهين الى الجار والمجرور والآية في الأصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن التميز عن غيرها بفصل واشتقاقهم أي لانها تبين أيامن أي أوى اليه وأصلها أي أوى أوى كتمترة فابدلت عينها أفاعلى غير قياس أو آية أو آية كرمكة فاعلت أو آية كقائلة خذفت الهمزة تخفيفا والمراد بآياتنا الآيات المنزلة أو ما يعنها والمعقولة وقد نسكت الحشوية بهذه القصة على عدم عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام من وجوه الاول ان آدم صلوات الله عليه كان نبيا وارثا لتكذيب المنهي عنه والمرتكب له عاص والثاني انه جعل بارتكابه من الظالمين والظالم ملعون لقوله تعالى ألا لعنة الله على الظالمين والثالث انه تعالى أسند اليه العصيان والى فقال وعصى آدم ربه فغوى والرابع انه تعالى لقنه التوبة وهي الرجوع عن الذنب والندم عليه والخامس اعترافه بأنه خاسر لولا مغفرة الله تعالى إياه بقوله وان تقفر لنا وترجنا لنكونن من الخاسرين والخاسر من يكون ذا كبيرة والسادس انه لو لم يذنب لم يجز عليه ما جرى والجواب من وجوه الاول انه لم يكن نبيا حينئذ والمدعى بمطالب بالبيان والثاني ان النهي للتميز هو انما سمى ظلما وخاسرا لأنه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له وما اسناد القى والعصيان اليه فسيا في الجواب عنه في موضعه ان شاء الله تعالى وانما أمر بالتوبة تلافيا لمافات عنه وجري عليه ما جرى معاتبته له على ترك الاولى ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه والثالث انه فوله

(١٩ - (بضاوى) - اول)

وكذا الآيات المعقولة تنطق بان لنا موجد موصوفا بما ذكره فانكار كونها آية الله أو كون موجد موصوفا بما ذكره انكار لما نقلت به الآيات فلذا تعلق بها التكذيب (قوله الاول انه لم يكن نبيا حينئذ الخ) فيه انه خاطبه تعالى بقوله وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة الآية وهذا الخطاب كان قبل صدور هذه القصة وقد صرح بعضهم بان من خاطبه تعالى بمثل هذا النداء لا يكون الانبيا ولذا استدلل على نبوة ذى القرنين بقوله تعالى قلنا ياذا القرنين كذا قاله النيسابورى الا ان يمنع عن نحو هذا الخطاب لا يكون الامم النبي حال الخطاب (قوله تلافيا لمافات عنه وجري عليه ما جرى) ان كان قوله جرى معطوفا على قوله فات لم يكن ما جرى معاتبته هو الاخراج عن الجنة وليس ذلك وفاء بما قاله الله تعالى للملائكة والجواب ان اخراجه من الجنة وهبوطه الى الارض سبب للخلافة في الارض فيكون الاخراج بسبب اظهار ما قاله للملائكة وتقديره

(قوله ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء الخ) فان قيل عدم الحط عن الانبياء يدل على مؤاخذتهم به وهو يدل على انه معصية قلنا عدم الحط ههنا عبارة عن الابتلاء في الدنيا وهو لا يوجب كون ماذكر معصية بل المعصية هي ما تكون منشأ للعقوبة والاخرية (قوله وأردى الخ) عطف على عوتب أي أنه فعله ناسيا لكنه أدى فعله الخ (قوله على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة الخ) يعني ان الله تعالى قدر أن يكون أكل الشجرة سببا لموقع على آدم لأن الله تعالى قهره عليه وآخذه مكن تناول السم وهلك فان هلكه قدر بسبب السم وأقول قديقال لاحقيقة له فان كل معصية كذلك فانها سبب للعقوبة بطريق السببية المقدرة فلا تكون مؤاخذة واما تشبيهه بتناول السم على الجاهل بشأنه فليس كما ينبغي لان الجاهل بشأن السم لا يعلم انه ممنوع عنه بخلاف ما وقع من آدم فانه عالم به وان قيل بوقوعه عنه ناسيا رجع الى ماذكر قبل هذا الجواب عن الاول انه لا يلزم عماد ذكر أن تكون كل معصية كذلك أي لا تكون العقوبة عليها مؤاخذة لم لا يجوز ان تكون (١٤٦) المعصية مفضية الى العقوبة الاخرية بطريق السببية المقدرة وبطريق

المؤاخذة أيضا توضيحا ان ناسيا لقوله سبحانه وتعالى فنبى ولم يجعله عزا ولكنه عوتب بترك التحفظ عن أسباب النسيان ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم قدرهم كما قال عليه الصلاة والسلام أشد الناس بلاء الانبياء ثم الاول اعم الامثال فالامثل أو أدى فعله الى ما جرى عليه على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة على تناوله كتناول السم على الجاهل بشأنه لا يقال انه باطل لقوله تعالى ما تكلم بكلاما لم يقاسمه الآيتين لانه ليس ففهم ما يدل على ان تناوله حين ما قال له ابليس فاعل مقالة أورد فيه ميلا طبعيا ثم انه كيف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالى الى أن نسي ذلك وزال المانع فعمله الطبع عليه والرابع انه عاياه السلام أقدم عليه بسبب اجتهاد خطأ فيه فانه ظن أن النهى للتنزيه أو الاشارة الى عين تلك الشجرة فتناول من غيرهما من نوعها وكان المراد بها الاشارة الى النوع كما روى انه عليه الصلاة والسلام أخذ حرا وذهب ابنيه وقال هذان حرام على ذكورا متى حل لانها وانما جرى عليه ما جرى تقطيعا لشأن الخطيئة ليحجب عنها اولاده وفيها دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها في جهة عالية وان التوبة مقبولة وان متبع الهدى مأمون العاقبة وان عذاب النار دائم وأن الكافر فيه مخلد وان غيره لا يخلد فيه بمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقبا تعداد النعم العامة تقرر رايها وتأكيدا فانهم من حيث انها حوادث محكمة تدل على محدث حكمه له الخالق والامر وحده لا شريك له ومن حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت في الكتب السابقة من لم يتبعها ولم يمارس شيئا منها اخبار بالغيب مهجزل يدل على نبوة المخبر عنها ومن حيث اشتغالها على خلق الانسان وأصوله وما هو أعظم من ذلك تدل على انه قادر على الاعادة كما كان قادرا على الابداء خاطب أهل العلم والكتاب منهم وأمرهم أن يذكروا نعم الله تعالى عليهم ويوفوا بعهده في اتباع الحق واقتفاء الحجج ليكونوا أول من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وما أنزل عليه فقال (بابي امرائيل) أي أولاد يعقوب والابن من البناء لانه مبنى أبيه ولذلك ينسب المصنوع الى صانعه فيقال

المؤاخذة أيضا توضيحا ان كل غير ملائم ترتب على شيء آخر فترتب عليه بطريق السببية المقدرة لكن يمكن ان يكون الترتب المذكور بطريق المؤاخذة أيضا ويمكن ان لا يكون لطايل لجرد السببية المذكورة والجواب عن الثاني مامر من ان قوله أدى الخ معطوف على قوله عوتب فيكون من جملة صورة النسيان ومغاير لما ذكر سابقا هي أن وقوع ما جرى ليس على طريق المعاتبة وما سبق هو ان وقوعه لاجلها (قوله لا يقال انه باطل الخ) أي لا يقال ان القول بان صدور الاكل من الشجرة عن

آدم بالنسيان باطل وانما لم يذكر على طائفة لان المذكور يدل على ان الاكل بسبب وسوسة الشيطان ولا يكون بالنسيان ومحصل الجواب المذكور انه لا منافاة بين ان يكون الاكل المذكور وبالوسوسة والنسيان معا بان وسوس أولا بما ذكر ثم نسي آدم النهى فعمله الميل الذي حصل بسبب ما قاله الشيطان أولا على الاكل (قوله وان عذاب النار دائم) فيه ان ظاهره انه معطوف على ما تقدم من قوله ان الجنة مخلوقة وما يتصل به ولك ان تقول ضمير فيها في قوله وفيها ان كان راجعا الى قصة آدم وهو الظاهر فلا نسلم ان فيها دلالة على دوام عذاب النار وان كان راجعا الى الآية وهو قوله والذين كفروا الآية فلا ارتباط لها بمقاله من ان الجنة مخلوقة وانها في جهة عالية وان التوبة مقبولة ويمكن ان يقال ان هذه الآية داخلية في قصة آدم ثم انه صرح في شرح المواقف بان الاول ان يحمل الخلود حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أو لا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك وعلى هذا فلا دلالة في الآية على ان عذاب النار دائم (قوله بمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون) لك ان تقول هذا الحصر ممنوع وإنما يكون كذلك لو كان هم ضمير الفصل وليس كذلك اذ من شرط ضمير الفصل ان يكون الخبر محلي باللام بل هو

جمله مستقلة والجواب ان هذا على قول من حكم بان مثل هذا التركيب مفيد لا محصر (قوله أى بالتفكر فيها والقيام بشكرها) أى اذكر واذا ذكرنا ملتبساً بالتفكر واذا ذكرنا ملتبساً بالتفكر ويحتمل انه أراد بنفسه الذكر بالتفكر (قوله وتقيد النعمة بهم) الى قوله جمله الغيرة والحسد على الكفران) فيه انه قد يكون موجبا للطاعة حتى يفوز بمثل النعمة الحاصلة للغير فانه اذا أعطى سلطان واحد شيئاً وعلم غيره بذلك خدم السلطان وأطاعه ليقوز ببطاء السلطان والجواب ان يقال النعمة على واحد تكون سبباً لسخط الغير باطناً وكونه على خلاف ذلك قليل ثم ان الغالب ان الشكر لا يكون بالنعمة الواصلة الى الغير وانما يكون بالنعمة الحاصلة للشاكر فالذا وقع التقيد المذکور (قوله فاول مراتب الوفاء هو الاتيان بكلمتى الشهادة) فيه نظران كفى الشهادة ايستأ أول مراتب الوفاء بالايمان كيف الوفاء لا يحصل بذلك أصلاً اذا لا يحصل بمجرد كفى الشهادة بل الاتيان بهما من مقدمات الايمان وكذا قوله من الله تعالى حقن الدماء اذ حقن الدماء ليس من جملة الثواب فان الثواب هو (١٤٧) العوض الاخرى وقد فسر العهد بالاوبة الا

ان يعم الثواب ويمكن ان يقال الايمان يعم الايمان ظاهراً وباطناً والتلفظ بكلمتى الشهادة الايمان الظاهرى (قوله وآخرها من الاستغراق) هذا اذا كان الاستغراق المذکور بالاختيار (قوله بحيث يغفل عن نفسه) أى بحيث يغفل المستغرق عن نفسه (قوله وماروى عن ابن عباس رضى الله عنه) الى قوله فبالنظر الى الوسائط اما القول الاول فلان اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ليس أول مراتب الوفاء بل الاول الاتيان بكلمتى الشهادة على ما ذكره ووقع الآصار أى التكليف الشاق ايس أول مراتب الثواب وانما

أبو الحرب وبنت الفكر واسرائيل لقب يعقوب عليه السلام ومعناه بالعبادة صفوة الله وقيل عبدالله وقرئ اسرائيل بخذف الياء واسرائيل بخذفهما واسرائيل بقلب الهمزة ياء (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) أى بالتفكر فيها والقيام بشكرها وتقيد النعمة بهم لان الانسان غيور وحسود بالطبع فاذا نظر الى ما أنعم الله على غيره جمله الغيرة والحسد على الكفران والسخط وان نظر الى ما أنعم الله به عليه جمله حب النعمة على الرضى والشكر وقيل أراد بهما أنعم الله به على آبائهم من الانجاء من فرعون والغرق ومن العفو عن اتخاذ الجبل وعليهم من ادراك زمن محمد صلى الله عليه وسلم وقرئ اذكروا والأصل اذكروا ونعنتى باسكان الياء وبقاوا ساقطاً هادجاً وهو مذهب من لا يحرك الياء المسكورة ما قبلها (وأوفوا بعهدى) بالايمان والطاعة (أوف بعهدكم) بحسن الاتانة والعهد يضاف الى المعاهد والمعاهد وامل الأول مضاف الى الفاعل والثانى الى المفعول فانه تعالى عهد اليهم بالايمان والعمل الصالح بنصب الدلائل وانزال الكتب ووعدهم بالثواب على حسناتهم ولولوا فاء بهما عرض عريض فأول مراتب الوفاء منها هو الاتيان بكلمتى الشهادة ومن الله تعالى حقن الدم والمال وآخرها من الاستغراق في بحر التوحيد بحيث يغفل عن نفسه فضلاً عن غيره ومن الله تعالى الفوز باللقاء الدائم وماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأوفوا بعهدى فى اتباع محمد صلى الله عليه وسلم وأوف بعهدكم فى رفع الآصار والأغلال وعن غيره أوفوا بإداء الفرائض وترك الكبر وأوف بالمغفرة والثواب وأوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم أوف بالكرامة والنعيم المقيم فبالنظر الى الوسائط وقيل كلاهما مضاف الى المفعول والمعنى أوفوا بما عاهدتكم من الايمان والزم الطاعة أوف بما عاهدتكم من حسن الاتانة وتفصيل العهدين في سورة المائدة في قوله تعالى ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل الى قوله ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار وقرئ أوف بالتشديد للبالغة (واباى فارهبون) فيما تاتون وتذرون وخصوصاً في نقض العهد وهو أكد

الاول ما ذكره وهو حقن الدم والمال على ما ذكره واما القول الثانى فلان أداء الفرائض وترك الكبر ليس باول مراتب الايمان والعمل الصالح وانما الاول هو الاتيان بكلمتى الشهادتين واما القول الثالث فيكونه من وسائط المراتب فيه نظران الاستقامة على الطريق المستقيم في كل شئ اعلمها نهاية المراتب والجواب انها أى الاستقامة عبارة عن العمل بما اقتضاه الشرع في كل أمر صدر عن العبد وآخ المراتب الاستغراق في بحر التوحيد لكن النعيم المقيم يمكن جملة على الفوز بالقاء الدائم فيكون آخر مراتب الوفاء كما ذكره المصنف ويمكن جملة على غيره فيكون من الوسائط فالجزم بانه من الوسائط فيه ما فيه (قوله وتفصيل العهدين في قوله تعالى ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل الخ) هذه الآية تشير بان بني اسرائيل هم فاعل العهد الاول والله تعالى أخذ عهدهم ويكون فاعل العهد الآخر وهو تكذيب السيئات والادخال في الجنات هو الله تعالى وإعلان ما ضعفه بقل هو الوجه اذ الظاهر ان الموفى هو الفاعل للعهد اذ لا معنى لبقاء الشخص به غيره فيكون قوله عهدى في قوله تعالى أوفوا بعهدى مضافاً الى المفعول كأن عهدكم مضاف الى المفعول أيضاً كما قاله صاحب الكشاف واستحسنه العلامة التفتازانى وزيف غيره فورد



الاشكال على المصنف وهو انه قال ان الاضافة في عهدى اضافة الى الفاعل والاضافة في عهدكم الى المفعول وهو خلاف الظاهر  
 وتصحيحه يحتاج الى التكافؤ وصرف العبارة عن الظاهر (قوله لمافيه مع التقديم من تكرير المفعول) فيه انه يجوز ان  
 يكون الاصل ارهبوني فارهبوني فخره بوني فخره بوني فخره بوني فخره بوني فخره بوني فخره بوني فخره بوني فخره بوني فخره بوني  
 الجواب بان في الاحتمال المذكور ونكاتها والاولى ان يكون اياى ارهبوا فارهبون لكن قال العلامة التفتازاني لو لم يقدر الفعل  
 مؤخرا لزم في الكلام تغيير آخر وهو جعل الضمير المتصل منفصلا وهذا مع انه معارض بان الاصل تقديم العامل لا يطردي في مثل زيد  
 فارهبوه والله فاعبدوه ونحو ذلك من الاسماء الظاهرة (قوله كانه قيل ان كنتم راهبين شيأ فارهبون) فيه اشعار بان المستحق  
 للرهبة هو الله تعالى لا غير وهذا ما ذهب اليه صاحب الكشاف وقال صاحب المفتاح ان الفاء لا عطف ومعناه اياى ارهبوا رهبة  
 فارهبوا بعدها رهبة أخرى وما اختاره صاحب الكشاف أولى من حيث المعنى لانه دال على دوام الرهبة من الله تعالى لان الانسان  
 يرهب في الغالب عن شيء وقد عانى الرهبة من الله تعالى بتلقي الرهبة فيفيد الرهبة من الله تعالى في كل زمان بخلاف ما قاله صاحب  
 المفتاح لانه يدل على تكرار الرهبة (١٤٨) ولا يلزم منه دوامها لكن جعل الفاء للجزاء مستلزم لرحلقة الفاء عن

موضعه لانه في تقدير اياى  
 فارهبوا ارهبون فخره بوني  
 الفعل الاول وأدخل الفاء  
 على الفعل الثاني لانه لما  
 جعلت تلك الفاء جزائية  
 يجب ان تكون داخلية في  
 الاصل على ارهبوا الجندوف  
 لانه هو والجزاء والثاني  
 مفسره (قوله وفيما يخالفها  
 الخ) عطف على في القصص  
 وما قبله ومطابقته لها  
 فيما يخالفها من الاحكام من  
 الخشية التي ذكرت وهي  
 ان كل واحدة منها حق  
 بالاضافة الى زمانها (قوله  
 تنبيه الخ) خبر لقوله وتقييد  
 المنزل الخ أي وتقييد المنزل

الخ تنبيه (قوله بل بوجه) لانها دالة على حقيقة وجوب الايمان به (قوله ولذلك عرض) أي  
 لاجل انها توجب الايمان عرض بوجوب الايمان به بقوله تعالى ولا تكونوا أول كافر به أي أرشدني وجوب الايمان به بطريق  
 التعريض لان فيه مبالغة كما سيحى (قوله ولانهم كانوا أهل النظر الخ) عطف على قوله لذلك والمعنى عرض لذلك ولكونه الخ  
 (قوله لا يمكن كل واحد منكم أول كافر به) يراد به انه رفع للايجاب السلبى لكن المطلوب هنا السلب السلبى وأجاب عنه العلامة  
 التفتازاني بانه لتعميم النفي وإدخال كل بعد اعتبار النفي أقول يعني ان أصله لا يمكن واحد منكم حتى يعلم النفي ثم أدخل عليه  
 كل وفيه نظر لانه اذا كان الاصل ما ذكر وهو يفيد عموم السلب الذى هو المقصود فوجه ادخال كلمة كل وعلى تقدير ان يكون  
 الاصل ما ذكر فاذا دخل افظ كل يجب ان يتغير المعنى لانه حينئذ كلمة النفي داخلية على السلب والاولى ان يقال ان المراد منه عموم السلب  
 بالقرينة كقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور فان قيل لا وجه لكون كل واحد منهم أول كافر به ولا لكون كل منهم أول مؤمن  
 به لان أولية واحد منهم تنافي أولية الآخر قلت ليس المراد بالاولية الحقيقية بل الاضافية والمعنى ليس كل واحد أول من آمن به وتكون  
 الاولية بالاضافة الى المشركين أى ليس كل منكم أقدم في الايمان به من المشركين (قوله قلت المراد التعريض) فيه نظر فان

التعريض من أقسام الكناية كما قال السكاكي الكناية تنفاوت الى تعريض وتلو مجرور من وغيره والكناية يمكن أن يراد بها المعنى  
الاصلي الموضوع له لكن المعنى الاصلي لا يناسب ههنا كما فهم من كلامه وكلام صاحب الكشاف والجواب أن مراده أن التعريض  
قد يكون من أقسام الكناية ولا يلزم أن تكون الكناية اذ قد يكون مجازا كما صرح به السكاكي أيضا حيث قال والتعريض قد يكون  
مجازا والتقصود ان الواجب أن يكونوا أول مؤمن به كما ذكر (قوله مشتة على ما هو كالبادي) فان ذكر النعمة يصلح أن يترتب  
عليه عدم الايمان بما أنزل الوفاء بالعهد صالح لان يترتب عليه عدم الكفر والاشراك المذكور وانما قال كالبادي لان ذكر النعمة  
لا يوجب الايمان بما أنزل الله (قوله أمرهم بالتقوى التي هي منتهاه) يعني منتهى السالك فيه بحث اذ است التقوى مطلقا منتهى السالك  
بل منتهاه منتهى المراتب الثلاث للتقوى كما مر في تفصيل هدى للمتقين الا أن يكون المراد أمرهم بالتقوى التي هي منتهاى مراتب  
التقوى فيكون منتهى الشيء بعض مراتبه والقرينة على ذلك أنه قال أنه قال وألفصل بالرهبة التي هي مقدمة التقوى فيكون المنتهى  
منتهى التقوى وحق العبارة أن يقال أمرهم بالتقوى التي هي المنتهى والمقصود (١٤٩) من المقدمة (قوله والمعنى لا يخطو الحق

بالباطل) هذا على تقدير أن  
تكون الباء صلة كيقال  
خلط الشيء بالشيء وقوله  
أولا تجمعوا الحق ملتبسا  
بسبب خلط الباطل الخ  
ناظر الى جعل الباء للسببية  
(قوله على ان الواو للجمع)  
هذا أدخل في التفريع  
فان النهى عن الجمع بين  
أمرين كل منهما قبيح  
أشد من النهى عن كل  
منهما لان الاول دال  
صريحا على أن المخاطب  
جمع بين القبيحين بخلاف  
الثاني فان كلام النهيين  
لا يدل على ذلك وانما علم  
ذلك من مجموع النهيين  
ضمنا (قوله وفيه اشعار

من كفر من مشرك مكة وأول فعل لافعله وقيل أصله أوائل من وأل فابدلت همزته وواو تخفيفا  
غير قياسي أو أول من آل فقلت همزته واوا وأدغمت (ولان شروا بآيى ثمنا قليلا) ولا  
تسبدلوا بالايمان بها والاتباع لحاظوا الدنيا فانها وان جلت قليلة مستزلة بالاضافة الى ما يفتون  
عنكم من حظوظ الآخرة بترك الايمان قيل كان لهم رياسة في قومهم ورسوم وهدايا منهم خافوا  
عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختاروها عليه وقيل كانوا يأخذون الرشى  
فيحرفون الحق ويكتمونه (وايى فائقون) بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا ولما  
كانت الآية السابقة مشتة على ما هو كالبادي الى الآية الثانية فصارت بالرهبة التي هي مقدمة  
التقوى ولان الخطاب بها للمعاصم العالم والمقلد أمرهم بالرهبة التي هي مبدأ السلوك والخطاب  
بالثانية لما خص أهل العلم أمرهم بالتقوى التي هي منتهاه (ولا تلبسوا الحق بالباطل) عطف  
على ما قبله واللبس الخلط وقد يلزمه جعل الشيء مشتبه بغيره والمعنى لا تخطوا الحق المنزل عليكم  
بالباطل الذى تختارونه وتكتمونه حتى لا يميز بينهما أو ولا تجمعوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل  
الذى تكتمونه في خلالة وتذكر ونه في تناو يله (وتكتموا الحق) جزم داخل تحت حكم النهى  
كانهم أمروا بالايمان وترك الضلال وهو اعان الاضلال بالتلبس على من سمع الحق والاختفاء على من  
لم يسمعه أو ضرب باضمار على ان الواو للجمع معنى أى لم لا تجمعوا البس الحق بالباطل وكتمانه  
ويعضده أنه في مصحف ابن مسعود وتكتمون أى وأنتم تكتمون بمعنى كاتمين وفيه اشعار بان  
استتباب اللبس لما يصحبه من كتمان الحق (وأتم تعلمون) عالين بانكم لا بسون كاتمون فانه  
أقبح اذ الجاهل قديعتر (واقبوا الصلاة وآتوا الزكاة) بمعنى صلاة المسلمين وزكاتهم فان

بان استتباب اللبس لما يصحبه من كتمان الحق) فان قيل اللبس بالباطل اشتغال به وهو مستقبح مطلقا وبواسطة كتمان الحق زاد  
استتبابه لأن استتبابه منحصرفى الكتمان قلنا الاشتغال بالباطل مستقبح نظر الى ذاته لكن الاستتباب الناشئ من خصوص  
لبس الحق بالباطل انما هو لاجل الكتمان والاولى أن يقال ان الاشتغال بالباطل مستزلم كتمان الحق لان الاشتغال مستزلم كتمان  
نقيضه والحق نقيض الباطل واعلم أن الاشعار المذكور انما هو على تقدير أن تكون الواو للجمع أو على قراءة يكتمون وأما اذا كان  
قوله تعالى ويكتمون الحق معطوفا على تلبس فلا اشعار فيه لان هذا نهى آخر (قوله عالين بانكم لا بسون كاتمون الخ) فان قيل  
الاولى أن يقال عالين بانكم لا بسون كاتمون وقبحهما أى قبح اللبس والكتمان قلنا العلم بالقبح لازم للعلم بهما كما لا يخفى (قوله  
قديعتر) أى في قليل بل نقول قالت الاشاعة من شاعلى شاهد جبل ولم تبلغه دعوة نبى أصلا فانه معذور في ترك الاعمال والايمان  
أيضا كذا في شرح المواقف (قوله يعنى صلاة المسلمين) ان قيل صلاة المسلمين مختلف في أركانها وترانها فالا مأمور به  
الواجب قلنا الواجب المأمور به صلاة مستتلة على أركان اتفقوا على وجوبها فانهم اتفقوا على وجوب صلاة مستتلة على النية والقيام  
والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك وقس على ما ذكر الزكاة

(قوله وعبر عن الصلاة بالكوع الخ) فان التعبير عنها بسبب اشتغالها عليه فيكون فيه احتراز عن الصلاة التي لا ركوع فيها كالموسى  
اليهود (قوله أى في جماعتهم الخ) ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الجماعة وفيه خلاف بين الشافعية والاصحاح الجماعة في الجمعة  
فرض عين وفي غيرهما فرض كفاية بحيث يظهر الشعائر والتعليل الذي ذكره المصنف يدل على كونها سنة فيكون بعض الامور  
المذكورة للوجوب بعضها للاستحباب وهو خلاف الظاهر ولا حاجة اليه كقولنا (قوله تقرير مع توبيخ وتجييب) قال العلامة  
التفتازاني التقرير عندهم يقال للحمل على الاقرار والتحقيق والتثبيت وكلاهما يناسب ههنا وفي قوله تعالى أنت قلت تقرير بالمعنى  
الاول أى يقر بأنه لم يقل ذلك وفي قوله تعالى هل ثوب الكفار بالمعنى الثاني أقول فيه نظر فإنه قد صرح في المطول بان التقرير بالمعنى  
الاول وهو الحمل على الاقرار أى حمل المخاطب على الاقرار بما يلي الهمة كما تقول لأضربت زيدا اذا أردت أن تحمله على الاقرار  
بالفعل وأنت ضربت في تقريره بالفعل (١٥٠) وما جعل الهمة فيه للتقرير بالفعل قوله تعالى حكاية أنت فعلت هذا لعلنا

غيرهما كالأصالة ولا زكاة أمرهم بفروع الاسلام بعدما أمرهم بأصوله وفيه دليل على ان الكفار  
مخاطبون بها والزكاة من زكا الزرع اذا تمحان اخراجها يستجلب بركة في المال ويشتر للنفس  
فضيلة الكرم أو من الزكاة بمعنى الطهارة فإنها تظهر المال من الخبث والنفس من البخل  
(واركواع الراكعين) أى في جماعتهم فان صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة  
لما فهم من نظائر النفوس وعبر عن الصلاة بالكوع احترازا عن صلاة اليهود وقيل الركوع  
الخضوع والافتقار لما يلزمهم الشارع قال الاضبط السعدي  
لا تذلل الضعيف عليك ان تر \* كع يوما والدرهم قدره

(أما مردون الناس بالبر) تقرير مع توبيخ وتجييب والبر التوسع في الخير من البر وهو الفضاء  
الواسع يتناول كل خير ولذلك قيل البر ثلاثة بر في عبادة الله تعالى وبر في مراعاة الاقارب وبر  
في معاملة الاجانب (وتنسئون أنفسكم) وتتركونهم ان البر كالمسنيات وعن ابن عباس رضى الله  
عنهما انه تزيت في أحبار المدينة كانوا يأمر من سرا من نصحوه باتباع محمد صلى الله عليه وسلم  
ولا يتبعونه وقيل كانوا يأمر من بالصدقة ولا يتصدقون (وأتم تالون الكتاب) تبكيت  
كقوله وأتم تعلمون أى تلون التوراة وفيها الوعيد على الغناد وترك البر ومخالفة القول بالعمل  
(أفلا تعقلون) قبح صنيعكم فيصدمكم عنه أو أفلا تعقل لكم بمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته  
والعقل في الاصل الحبس سعى به الادراك الانساني لانه يحبس عما يقبح ويعقله على ما يحسن  
ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الادراك والآية ناعية على من يعط غيره ولا يعط بنفسه سوء  
صنيعه وخبت نفسه وان فعله فعل الجاهل بالشرع أو الاحق الخالي عن العقل فان الجامع بينهما تآني  
عنه شكيمته والمراد بها حث الواعظ على تزكية النفس والاقبال عليها بالتمكين لتقوم فيقيم غيره  
لامنع الفاسق عن الوعظ فان الاخلال باحد الامرين المأمور بهما لا يوجب الاخلال بالآخر  
(واستعينوا بالصبر والصلاة) متصل بمقابله كما هم لما أمر وما يمشق عليهم لما فيه من الكلفة

يا ابراهيم واذا كان كذلك  
كان التقرير في قوله أنت  
قلت الحمل على الاقرار  
بالقول لأن يقر بأنه لم يقل  
ذلك نعم لو قيل معنى التقرير  
حمل المخاطب على الاقرار  
بثبوت ما يلي الهمة أو نية  
أوعى الاقارب ان الفاعل  
فعله أو بأنه لم يفعله لكان  
صحيحا والظاهر ان هذا  
مراده بقوله الاقرار بما يلي  
الهمة وكذا في قوله في  
تقريره بالفعل ثم ان  
التوبيخ ظاهر وأما التجييب  
فيه خفاء لان المخاطبين  
عارفون بحالهم وانهم  
يأمر من الناس بالبر  
وينسئون أنفسهم فكيف  
يحمل لهم التجيب عن ذلك  
الا أن يراد تجييب غيرهم  
من السامعين بحالهم (قوله

من البر) الاول أن يعكس ويقال البر بالقسر حتى يكون المشتق مأخوذا من  
المصدر قال صاحب الكشف البر سعة الخير والمعروف ومنه البر لسمته (قوله يتناول كل خير) أى يطلق على كل خير لان المراد ههنا  
كل خير (قوله فان فعله فعل الجاهل بالشرع أو الاحق الخالي عن العقل) الظاهر أن يقال ان فعله فعل الاحق الخالي عن العقل فان  
من له أدنى عقل يعلم قبح ذلك ولذا قال الله تعالى أفلا تعقلون ووقع في الكشف فانكم مسلون بالعقل لان العقول تأباه وتذفعه  
ولا يتوهم من هذا القول بالقبح العقلي لان هذا القبح هو ما يوجب تنفير الطباع السليمة عنه والقبح الشرعي ما يوجب ترتب العقاب  
في الآخرة وهما متغايران (قوله فان الجامع بينهما تآني عنه شكيمته) يقال فلان شديد الشكيمة اذا كان شديد النفس  
ومحصوله ان قوة نفسه تآني عن الفعل المذكور (قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة) انما قدم ذكر الصبر لان الصبر مقدمة الصلاة  
فان من لا صبر له لا يقدر على امساك النفس عن الملهي والعبث حتى يشتغل بالصلاة (قوله متصل بمقابله الخ) يدل على أن المخاطب



بقوله استعينوا بنو اسرائيل لالمساكين للزوم تفكيك النظم لان ما تقدم على الآية وما تأخرها مخاطب لبني اسرائيل (قوله عن  
الاطيبين) هما الكل والجماع (قوله أو يتيقنون انهم يحشرون) يعنى اذا فسر المسلاقة بالزوبه ونيل الثواب كان الظن بمعنى  
التوقع الذى هو تابع لعناه الحقيقى لان هذا ليس أمراً قطعياً وأما اذا كان المراد من المسلاقة الحشر والجزاء يجب أن يكون المراد من  
الظن العلم لأنه أمر متيقن (قوله وكان الظن لما شبه العلم فى الرجحان أطلق عليه لتضمن معنى التوقع) أقول مراده مما ذكر أن  
استعمال الظن فى العلم يدل على التوقع لأنه يناسب الظن بحسب معناه (١٥١) الاصل التوقع لا يستعمل فيها هو معلوم

وفيه ان الرجوع اذا كان  
بمعنى الحشر لا يكون  
لتضمن التوقع وجه فالوجه  
أن يقال اذا كان الظن  
بمعنى العلم فتضمن التوقع  
باعتبار أن يكون الرجوع  
واللقاء بمعنى نيل ما عند الله  
ورؤيته واذا ضمن معنى  
التوقع كان معنى الذين  
يظنون انهم ملاقوا ربهم  
الذين يعلمون أى الذين  
يكونون من الاعمال حال  
كونهم متوقعين اللقاء  
والاوى أن يقال التعبير  
عن العلم بالظن للايماء الى  
ان هذا العلم ليس بالغا  
المرتبة القصوى اذ ليس  
الخبر كالمعينة (قوله ما  
يستحق لاجله مشاقها  
ويستلذ بسبب متاعها)  
هذان الكلامان كالمشتافيين  
لان الأول يدل على كون  
الاعمال شاقة على نفوسهم  
والثانى يدل على كونه غير  
شاقة عليهم لان ما يستلذ  
ليس بشاق الا ان يقال ان  
الاعمال شاقة من وجه

وترك الرياسة والاعراض عن المال عولجوا بذلك والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجى  
والفرج نوكلا على الله أو بالصوم الذى هو صبر عن المفطرات لمفاه من كسر الشهوة وتصفية  
النفس والتوسل بالصلاة والالتجاء اليها فانها جامعة لانواع العبادات النفسانية والبدنية من  
الطهارة وستر العورة وصرف المال فيهما والتوجه الى الكعبة والعكوف للعبادة واظهار  
الخشوع بالجوارح واخلاص النية بالقلب وبمجاهدة الشيطان ومناجاة الحق وقراءة القرآن  
والتكلم بالشهادتين وكف النفس عن الاطيين حتى تجاوبوا الى تحصيل المار بوجبر المصاب  
روى أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا حربه أمر فزع الى الصلاة ويجوز ان يراد بها الدعاء (وانها)  
أى وان الاستعانة بهما أو الصلاة وتخصيصها بذكر الضمير اليها اعظم شأنها واستحسانها ضرر وبأن  
الصبر أوجه لما أمروا به وهونوا عنها (الكبيرة) لثقله شاقة كقوله تعالى كبر على المشركين  
ماتدعوهم اليه (الاعلى الخاشعين) أى الخجبتين والخشوع والاختبات ومنه الخشعة للرملة المتطامنة  
والخشوع اللين والانقياد ولذلك يقال خشوع بالجوارح والخضوع بالقلب (الذين يظنون  
أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون) أى يتوقعون لقاء الله تعالى ونيل ما عنده أو يتيقنون  
أنهم يحشرون الى الله فيجاز بهم ويؤيده ان فى مصحف ابن مسعود يعلمون وكان الظن لما شبه  
العلم فى الرجحان أطلق عليه لتضمن معنى التوقع قال أوس بن حجر شعر

فارسه مستيقن الظن انه محالط ما بين الشراسيف جانف

وانما لثقل عليهم ثقلها على غيرهم فان نفوسهم مرتاحة بما ملأها متوقعة فى مقابلتها ما يستحق لاجله  
مشاقها ويستلذ بسبب متاعها ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام وجعلت قرعة عيسى فى الصلاة (يا بنى  
اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) كرهه للتأكيد ونذكر التفضيل الذى هو أجل النعم  
خصوصاً و بطله بالوعيد الشديد ونحوه فان غفل عنها أدخل بحقوقها (وأنى فلتسكن) عطف على  
نعمتى (على العالمين) أى على زمانهم يربده تفضيل آبائهم الذين كانوا فى عصر موسى عليه  
الصلاة والسلام وبعده قبل أن يضربوا بمنهجهم الله تعالى من العلم والايمان والعمل الصالح وجعلهم  
أبناء و ملوكاً مسطرين واستدل به على تفضيل البشر على الملك وهو ضعيف (وأناقويما) أى  
ما فيه من الحساب والعذاب (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) لا تقتضى عنها شيئاً من الحقوق أو شيئاً  
من الجزاء فيكون نصيبه على المصدر وقرى لا تجزى من أجزائه اذا أغنى وعلى هذا تعين أن يكون  
مصدراً و ايراده منكر مع تنكير النفسين للتعميم والاقطاع السكلى والجملة تصفية ليومى والعائد فيها  
محذوف تقديره لا تجزى فيه ومن لم يجوز حذف العائد المحرور قال اتسع فيه حذف عنه الجار وأجرى

مستلذ من وجه آخر (قوله وتذكر التفضيل الذى هو أجل النعم) لك أن تقول لاجلها تذكر التفضيل الى تذكر ذكر الانعام  
والاوى أن يقال كرهه للتأكيد والاشعار بتفضيل التفضيل على سائر النعم لانه تخصيص بعد تعميم (قوله واستدل به على تفضيل  
البشر على الملك وهو ضعيف) لأن الظاهر ان المراد تفضيلهم على معاصرهم من الناس (قوله ومن لم يجوز حذف العائد المحرور الخ)  
قال العلامة التفتازانى قال بعضهم فنيحذف العائد المحرور مع الجار كما فى هذه الآية واحتلف التجويون فى هذا الحذف فقال الكسائى  
لا يجوز الا أن يكون قد حذف الجار وأولام العائد نائياً قال بعضهم لا يجوز الا أن يكون المحذوف جملة الجار والمحرور معاً وقال أكثر أهل



العربية منهم سيويه والاخفش يجوز الأمران والاقيس عندي ان الحرف قد حذف أو لا فجعل الطرف مفعولاً به كما قال الشاعر  
 ويوم شهدناه ثم حذف العائد انتهى فان قيل ليس في المذهب المنقولة المنع من حذف العائد المجرور وهو خلاف ما فهم من كلام  
 المصنف قلنا يمكن أن يقال ما فهم من كلام المصنف هو مذهب الكسائي بان يقال من منع حذف العائد المجرور لم يمنع حينئذ كان  
 مجروراً بل اذا أراد حذف يجب (١٥٢) ان يحذف الجار ويتوسع في المجرور ثم يحذف فيكون ما ذكر بعد الاقوال

تفصيلاً لمذهب الكسائي  
 ويمكن أن يجعل ما ذكر  
 بعد الاقوال مذهب البعض  
 المذكور يقال ما ذكره  
 المصنف مذهب ذلك  
 البعض (قوله وعطف على  
 نعمتي) فيكون التقدير  
 اذكر والحادث اذ نجيناكم  
 لأن اذكر كما قاله المصنف  
 سابقاً من الظروف أبداً  
 فتأمل فان قيل قد ذكر  
 سابقاً ان اذ وضع لزمان  
 نسبة ماضية وقع فيه أخرى  
 فأين النسبتان ههنا قلنا  
 احدهما التي يتضمنها  
 المقدر وهو الحادث اذ هو  
 معنى الذي حدث والثانية  
 الذي يتضمنها نجيناكم (قوله  
 سامه خسفاً اذا ولا ظلاماً)  
 أي حمله وكلفه ظلاماً هكذا  
 نقل عن شراح آيات  
 الكشاف وعلى هذا لا  
 حاجة الى جعل يسومونكم  
 بمعنى يغفونكم بل الاولى  
 جهله بمعنى كانواهم وجاؤهم  
 سوء العذاب وقال صاحب  
 الكشاف يسومونكم من  
 سامه خسفاً وأصله من سام

verse 46

verse 47

مجرى المفعول به ثم حذف كما حذف من قوله ألم مال أصابوا (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها  
 عدل) أي من النفس الثانية العاصية أو من الاولى وكأنه أراد بدلالة نفي أن يدفع العذاب أحد عن  
 أحد من كل وجه محتمل فانه ما أن يكون قهراً أو غيره والاول النصرة والثاني ما أن يكون مجازاً  
 أو غيره والاول ان يشفع له والثاني اما بآداء ما كان عليه وهو أن يجزي عنه أو بغيره وهو أن يعطى عنه  
 عدلاً والشفاعة من الشفع كأن المشفوع له كان فرداً فجعله الشفع شفعاً بضم نفسه اليه والعدل  
 القدية وقيل البدل وأصله النسوية سمي به القدية لانها سويت بالقدى وقرأ ابن كثير وأبو عمرو  
 ولا تقبل باتاء (ولا هم ينصرون) ينعون من عذاب الله والضمير لما دلت عليه النفس الثانية  
 المنكرة الواقعة في سياق النفي من النفوس الكثيرة وتذكره بمعنى العباد والانس والنصرأخص  
 من المعونة لاختصاصه بدفع الضر وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لاهل الكبائر وأوجب  
 بانها مخصوصة بالكفار لا آيات والاحاديث الواردة في الشفاعة ويؤيده أن الخطاب معهم والآية  
 نزلت رد لما كانت اليهود تزعم ان آباءهم تشفع لهم (واذ نجيناكم من آل فرعون) تفصيل لما  
 أجمله في قوله اذكر وراعى نعمتي التي أنعمت عليكم وعطف على نعمتي عطف جبريل وميكائيل على  
 الملائكة وقرئ أنجيبتكم وأصل آل اهل لان نصغيره أهيل وخص بالاضافة الى أولى الخطر  
 كالانبياء والملوك وفرعون لقب لملك العمالة ككسرى وقيصر للملكي الفرس والروم ولعوتهم  
 اشتق منه تفرعن الرجل اذا اعتا وتجر وكان فرعون موسى مصعب بن ريان وقيل ابنه وليد من بقايا  
 عاد وفرعون يوسف عليه السلام ريان وكان بينهما أكثر من أربعين سنة (يسومونكم)  
 يغفونكم من سامه خسفاً اذا اولاد ظلموا وأصل السوم الذهب في طلب الشيء (سوء العذاب)  
 أفضله فانه يبيع بالاضافة الى سائر السوء مصدر سام يسوء ونصبه على المفعول ليسومونكم والجملة  
 حال من الضمير في نجيناكم ومن آل فرعون أنهم اجمعون لان فيها ضمير لكل واحد منهما (يذبحون)  
 أبناءكم ويستحيون نساءكم بيان ليسومونكم ولذلك لم يعطف وقرئ يذبحون بالتخفيف وانما  
 فعلوا بهم ذلك لان فرعون رأى في المنام أو قال له الكهنة سيولده منهم من يذهب بملكه فلم ير اجتهادهم  
 من قدر الله شيئاً (وفي ذلك بلاء) محنة ان أشير بذلك الى صنعهم ونعمة ان أشير به الى الانجاء  
 وأصله الاختبار لكن لما كان اختبار الله تعالى عباده تارة بالحنّة وتارة باللمحة أطلق عليها ويجوز  
 أن يشار بذلك الى الجملة وراى به الامتحان الشائع بينهما (من ربكم) بتسليمهم عليكم أو بيعت  
 موسى عليه السلام وتوفيقه لتخليصكم أو بهما (عظيم) صفة بلاء وفي الآية تنبيه على أن ما يصيب  
 العبد من خير أو شر اختبار من الله تعالى فعله أن يشكر على مساره ويصبر على مضاره ليكون من  
 خير المختبرين (واذ فرقتا بكم البحر) فلقناه وفضلنا بين بعضه وبعض حتى حصلت فيه مسالك بسلوكم

السلعة اذا ظلمها كأنه بمعنى يغفونكم سوء العذاب انتهى والظاهر من كلام الكشاف ان يسومونكم بمعنى فيه  
 يوالونكم ويحملونكم سوء العذاب قلنا نعم يفهم منه أنه يمكن حمل الكلام على يغفونكم نظر الى المعنى الاصلي وقد غير المصنف  
 عبارة الكشاف وشوشها كما ترى (قوله بسلوكم) يمكن أن يكون المضاف محذوفاً أي بسبب ارادته اذ لو كان السلوك فيه نفسه  
 سبباً للفصل لزم تقدم الشيء على نفسه لأن السلوك فيه بسبب الفصل اذ لو لم يفصل لم يكن السلوك فيه فيكون السبب من قبيل السبب  
 الثاني ولكن الظاهر ان مراده أن السلوك في بعض البحر سبب لانفصال جميعه فعلى هذا انكون الباء شبيهة بباء الاستعانة وأما على

الاحتمال الثاني وهو ان يكون الفصل بسبب الانجاء فيكون للسببية الغائية كاللام ولا يحتمل أن يكون لغبرها (قوله ندوس بنا الجاجم والتريا) الجاجم جمع الججمة وهي الجف والتريب عظم الصدر يصف خيله بانها تعتاد المشي على القتيلى لتنترف منها (قوله مع اناتواتر من مجزاته الخ) فان قيل ظاهره يدل على ان كلها كذلك وفيه خفاء فان شق القمر مثلا ليس كذلك بل يدركه الاذ كياء وغبرهم قلنا مراده من المتواتر ما بقى من مجزاته وتواتر عندنا (١٥٣) وهو القرآن ولا يخفى أن ادراك اعجازه

يختص بالاذ كياء وما شق القمر وغيره فليس موجودا الآن وانما ثبت وقوعه في زمانه عليه الصلاة والسلام (قوله واخبره عليه الصلاة والسلام عنهما من مجزاته) هنا سؤال وجواب فتأمل ومحصول ما ذكره ان بنى اسرائيل مع مشاهدة المعجزة الظاهرة الشاهدة للمجيئة الى الايمان اتخذوا العجل وقالوا ما قالوا وامة محمد صلى الله عليه وسلم الموجودون بعده آمنوا به مع انهم لم يشاهدوا معجزة ولم يدرك معجزة الباقية المتواترة الا الاذ كياء منهم فلنا فضيلة كثيرة على بنى اسرائيل والجدثة (قوله واذ وعدنا موسى أر بعين ليلة) واذ وعدنا موسى أر بعين ليلة) فيه اشكال وهو ان أر بعين امام قول به أو مفعول فيه لاسيلى الى الاول لان مواعيد الزمان لا وجه له ولا الى الثاني لأن المواعدة ليس في أر بعين ليلة بل قبلها وأوجب عنه بان المراد ملاقة أر بعين

فيه أو بسبب انجائكم أو ملتبس بكم كقوله \* تدوس بنا الجاجم والتريا \* وقضى فرقنا على بناء التكنير لان المسالك كانت اثني عشر بعدد الاسباط (فاجيبناكم وأغرقتنا آل فرعون) أراد به فرعون وقومه واقتصر على ذكرهم للعلم بانه كان أولى به وقيل شخصه كإروى أن الحسن رضى الله تعالى عنه كان يقول اللهم صل على آل محمد أى شخصه واستغنى بذلك عن ذكر اتباعه (وأتم نظرون) ذلك أى غرقهم واطباق البحر عليهم أو انفلاق البحر عن طرق يابسة مثالة أو جثتهم التي قد فقه البحر الى الساحل أو ينظر بعصمكم بعصار وى أنه تعالى أمر موسى عليه السلام أن يسرى بنى اسرائيل فخرجهم فصببهم فرعون وجنوده وصادفهم على شاطئ البحر فاحسب الله تعالى اليه أن اضرب بعصاك البحر فضر به فظهر فيه انعاشر طر بقا بابسا فسلكوها فقالوا يا موسى تخاف أن يغرق بعضنا ولا نعلم ففتح الله فيها كوى فقرأوا وتسامعوا حتى عبروا والبحر ثم لما وصل اليه فرعون و رآهم منفلقا اقتحم فيه هو وجنوده فالتطم عليهم وأغرقهم أجمعين واعلم أن هذه الواقعة من أعظم ما أنعم الله به على بنى اسرائيل ومن الآيات المعجزة الى العلم بوجود اصانع الحكيم وتصديق موسى عليه الصلاة والسلام ثم انهم بعد ذلك اتخذوا العجل وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ونحو ذلك فهم يعزل في الفطنة والذكاء وسلامة النفس وحسن الاتباع عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع ان ما تواتر من معجزاته أمور نظرية مثل القرآن والتحدى به والفضائل المجتمعة فيه الشاهدة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم دقيقة تدركها الاذ كياء واخبره عليه الصلاة والسلام عنهما من جلة معجزاته على ما تقرر به (واذ وعدنا موسى أر بعين ليلة) لما عادوا الى مصر بعد هلاك فرعون وعده الله موسى أن يعطيه التوراة وضرب له ميقاتا ذا القعدة وعشر ذى الحجة وعبر عنها باليابى لانها غر للشهور وقرأ ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحزرة والكسائى واعدا لانه تعالى وعده الوحي وعده موسى عليه السلام المحيى للميقات الى الطور (ثم اتخذتم العجل) الهأ أو معبودا (من بعده) من بعد موسى عليه السلام أو مضميه (وأتم ظالمون) باثرا ككم (ثم عفو باعثكم) حين يتم والعفو محو الجريمة من عفا اذا درس (من بعد ذلك) أى الانخاذ (اعلمكم تشكرون) أى لى تشكروا عفو (واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان) يعنى التوراة الجامع بين كونه كتابا متلا وحة تفرق بين الحق والباطل وقيل أراد بالفرقان معجزاته الفارقة بين الحق والباطل أو بين الكفر والايمان وقيل الشرع الفارق بين الحلال والحرام أو النصر الذى فرق بينه وبين عدوه كقوله تعالى يوم الفرقان يري دبه يوم بدر (اعلمكم تهتدون) لى تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكير فى الآيات (واذ قال موسى اقومى اياهم انكم ظالمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم) فاعز مواعلى التوبة والرجوع الى من خلقكم

(٣٠ - (يضوى) - اول) ليلة أى ملاقة ملائكة الوحي موسى وملاقة موسى لهم أقول هذا لا يخفى عن خفاء ولا ظهر أن يقال واذا وعدنا موسى بالوحي وانزال التوراة فالوعد من جانب الحق ما ذكر ومن جانب موسى الانفراد عن أمته ار بعين ليلة والاعتزال عنهم بعض التوجه الى جانب الحق والتسليم منه بقرينة قوله تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتمناها بعشر فتم ميقات بدأ بعين ليلة وقال موسى لآخيه هارون اخلفنى فى قومي الآيتين (قوله من بعد موسى أو مضميه) أراد ان الضمير ما راجع الى موسى حينئذ يقدر مضاف وهو الضمير وما راجع الى مضمي موسى المفهوم من خوى الكلام

(قوله خلوص الشيء عن غيره الخ) خلوص الشيء عن غيره انفصاله عنه والتفصيص التخلص عن المصيق والبلية (قوله وأوفتو بوا) عطف على قوله فأمر مواعلي التوبة أي معنى فتوبوا ما عزموا عليها فيكون مقدمة للتوبة الحقيقية أو توبوا على المعنى الحقيقي ويكون فافتلوا متماهاة تكون التوبة الندم والقتل (قوله والفاء الاولى للتسبب والثانية للتعقيب) بمحتمل أن يكون المراد التعقيب الذي كثر في قوله تعالى فتدبروا موسى أ كبر من ذلك فلو أن الله جهره قال في الكشف الفاء الاولى للتسبب لا غير لان الظلم سبب التوبة ويعنى انها لحض السيدة لان العطف كقائه العلامة التقنازي أقول المانع من كون الفاء للسببية مع العطف لزوم عطف الانشاء وهو قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم على الاخبار وهو قوله انكم الخ (قوله وان من لم يعرف حق منعمه الخ) بر عليه انه لم أمرو بالقتل في هذه الصورة دون (١٥٤) سائر الصور مع أن الصور التي حصل فيها عدم معرفة حق المنعم الحقيقي كثيرة

ويمكن ان يقال انهم وان استحقوا ذلك في كثير من الصور لكن اخصى الاسترداد بهذه الصورة وهي عبادة الجمل اعظم الجريمة وقد يقال للمادة احوال حياة باطلة للجمل وجعله اهل المعبودا بسببه اعذبوا بابطال حياتهم (قوله أو حال من الفاعل أو المفعول) فاعلى الاول كان المعنى حتى نرى الله مبصرين له جبارا وعلى الثاني كان المعنى حتى نرى الله ظاهرا مبصرا (قوله على طريقه الالتفات) أي من الغيبة الى الخطاب فان من خوطب بقوله تعالى هم قوم موسى وهم قد ذكروا بطريق الغيبة في قوله تعالى واذ قال موسى لقومه فان قلت قد ذكر قومه قبل هذا بطريق

٢٠٥٢

براء من التفاوت ومميزا بعضكم عن بعض بصور وهيئات مختلفة وأصل التركيب خلوص الشيء عن غيره ما على سبيل التفصيص كقولهم برئ المرء من مرضه والمديون من دينه والانشاء كقولهم برأ الله آدم من الطين أوفتو بوا (فاقتلوا أنفسكم) انما اتوا بتسليم بالبحر وأقطع الشهوات كما قيل من لم يعذب نفسه لم ينعمها ومن لم يقتلها لم يجها وقيل أمروا أن يقتل بعضهم بعضا وقيل أمر من لم يعبد الجمل أن يقتل العبد روى ان الرجل كان يرى بعضه وقرينه فلم يقدر على المضى لأمرة الله فامر الله ضباية وسحابة سوداء لا يتباصرون فاخذوا بقتل من الفداء الى العشى حتى دعا موسى وهرون فكشفت السحابة ونزلت التوبة وكانت القتلى سبعين ألفا والفاء الاولى للتسبب والثانية للتعقيب (ذلكم خير لكم عند بارئكم) من حيث انه طيرة من الشرك ووصلة الى الحياة الأبدية والهجاء السرمدية (فتاب عليكم) متعاقبا محذوف ان جعلته من كلام موسى عليه السلام لم تقدره ان فعلتم ما أمرتم به فقد تاب عليكم أو عطف على محذوف ان جعلته خطا بامن الله تعالى لم على طريق الالتفات كانه قال ففعلتم ما أمرتم به فتاب عليكم بارئكم وذكر البارئ وترتيب الأمر عليه اشعار بانهم بلغوا غاية الجهالة والغبوة حتى تركوا عبادة خالقهم الحكيم الى عبادة البقر التي هي مثل في الغبوة وأن من لم يعرف حق منعمه حقيق بان يستردمته ولذلك أمروا بالقتل وفك التركيب (انه هو التواب الرحيم) الذي يكثر توفيق التوبة أو قبولها من المذنبين ويباغ في الانعام عليهم (واذ قلتم يا موسى ان تؤمن بك) أي لاجل قولك أولن نتركك (حتى نرى الله جيرة) عيانا وهي في الاصل مصدر قولك جهرت بالقراءة استعيرت للمعاينة ونضها على المصدر لانها نوع من الرؤية أو الحال من الفاعل أو المفعول وقرئ جهره بالفتح على انها مصدر كالغلبة أو ججع جاهر كالكتابة فيكون حالا من الفاعل قطعاً والقائلون هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام للبقات وقيل عشرة آلاف من قومه والمؤمن به أن الله الذي أعطاك التوراة ولكم وأنك نبى (فاخذتكم الصاعقة) لفرط الغنادولتفتت وطلب المستحيل فانهم ظنوا انه تعالى يشبه الاجسام فطلبوا رؤيته في الاجسام في الجهات والاحياز المقابلة للرأى وهي محال بل الممكن ان يرى رؤية الكيفية وذلك للمؤمنين في الآخرة ولافراد

خطب مكررا في هذه الآية فكيف يكون فتاب عليكم التفاتا لما وقع في هذه الآية بطريق الخطاب من هو من قول موسى فلا يقدح في كون ما وقع في كلام الله تعالى التفاتا (قوله لاهنا نوع من الرؤية) فاهنا على نوعين نوع منها بالعين ونوع آخر بالقلب (قوله وطلب المستحيل فانهم ظنوا انه تعالى يشبه الاجسام الخ) فيه نظر اذ لم يعلم من الآية انهم طلبوا الرؤية المستحيلة المذكورة الا ان يقال انهم لم تصل افهامهم الى الانكشاف التام بلا كيفية ومواجهة بل قصر وال النظر على الرؤية في الجهة ويمكن ان يقال ان الرؤية بكل وجه محال عليهم في الدنيا لان تركيب أبدانهم يمنع ان يطبقوا ذلك (قوله بل الممكن ان يرى رؤية منزهة عن الكيفية وذلك للمؤمنين ولافراد من الانبياء) فقوله وذلك اشارة اما الى الوقوع الرؤية أو اشارة الى الامكان أو كونها واقعة لا افراد من الانبياء غير ثابت وكذا امكانها لا افراد من الانبياء في بعض الاحوال في الدنيا اذ لقائل ان يقول من أين ثبت

الامكان لبعض الانبياء دون بعض وفي بعض الاحوال دون بعض ولم لا يجوز الامكان بلية هم وفي جميع الاحوال قال شارح المقاصد قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تب اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراأة والاقدام على السؤال بدون الاذن وعن الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت بمكة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجهور على خلافه وقدر وى ان عليه السلام سئل هل رأيته بك فقال نوراني اراه وقال القاضي عياض القول بانه صلى الله عليه وسلم رآه بعينه فليس فيه قاطع ايضا ولا نص ولا اثر عن النبي صلى الله عليه وسلم (قوله فانهم لم يدخلوا بيت المقدس الخ) ظاهر العبارة يدل على انه دليل تفسير الباب بباب القبة يعني لما لم يدخلوا في حياة موسى عليه السلام بيت المقدس فلا وجه لامرهم بالدخول فيه بل الامر وقع بدخول باب القبة التي كانت لهم وحينئذ يرد الاشكال على تفسير القرية ببيت المقدس لانه لم يدخلوا بيت المقدس في حياته عليه السلام فواجبه امرهم بالدخول فيها ويمكن ان (١٥٥) يقل انه علة لما قال أولا من ان المراد

لامر بدخول القرية بعد خروجهم من التيه اذ هم لم يدخلوا في حياة موسى عليه السلام فيها مع ان موسى عليه السلام مات هو وأخوه في تيهه كما نقل عن الاكثرين في سورة المائدة يعني لما لم يدخلوا القرية في حياة موسى ناسب ان يفسر الامر بالامر

بالدخول بعد الخروج من التيه لان الخروج من التيه بعد موسى زمان قليل كما دلت عليه القصة التي ذكرها في تفسير سورة المائدة والاولى ان يقال ان لم يصح انهم دخلوا بيت المقدس في حياة موسى يكون هذا الامر بالدخول في أي الدخول في القرية ولدخول في الباب في

من الانبياء في بعض الاحوال في الدنيا قيل جاء تار من السماء فاحتتهم وقيل صيحة وقيل جنود سمعوا بحسبها اخر واصعتين ميتين يوم اولية (وانتم تنظرون) ما اصابكم بنفسه أو أمره (ثم بعثناكم من بعدهم) بسبب الصاعقة وقيد البعث لانه قد يكون عن انغماء أو نوم كقوله تعالى ثم بعثناهم (لعلكم تشكرون) نعمة البعث أو ما كفرتموه لما رأيت بأس الله بالصاعقة (وظلنا عليكم الغمام) سخر الله لهم السحاب يظلمهم من الشمس حين كانوا في التيه (وأزلفنا عليكم المن والسوى) التنجيبين والسماوى قيل كان ينزل عليهم المن مثل الشج من الفجر الى الطلوع وتبعث الجنوب عليهم الدماوى وينزل بالليل دمار يسير ومن في ضوئه وكانت ثيابهم لاتنسخ ولا تنبلى (كوا من طيبات ما رزقناكم) على ارادة القول (وما ظلهونا) فيه اختصار وأصله فظلموا بان كفر وا هذه النعم وما ظلهونا (ولكن كانوا أنفهم بظلمهم) بالكفران لانه لا يتخطاهم ضرورة (واذ قلنا ادخلوا هذه القرية) يعني بيت المقدس وقيل أر يحا أمرها به بعد التيه (فكلوا منها حيث شئتم رغدا) واسعها ونصبه على المصدر أو الحل من الواو (وادخلوا الباب) أي باب القرية أو القبة التي كانوا يصلون اليها فانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه الصلاة والسلام (سجدا) متطامنين مخبتين أو ساجدين لله شكرا على اخراجهم من التيه (وقولوا حطة) أي مسألتنا أو امرك حطة وهي فعلة من الخط كالجلسة وقرئ بالنصب على الاصل بمعنى حط عناذون بنا حطة أو على انه مفعول قولوا أي قولوا هذه السكامة وقيل معناه أمر ناحطة أي نخط في هذه القرية ونقيم بها (تغفر لكم خطاياكم) بسجودكم ودعائكم وقرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول وخطايا أصله خطايء كخطاطيع فعند سيبويه انه أبدت الياء الزائدة حمزة لوقوعها بعد الالف واجتمعت همزتان فأبدلت الثانية ياء ثم قلبت ألفا وكانت الهمزة بين الالفين فأبدلت ياء وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء ثم فعل بهما ما ذكر (وسيزيد المحسنين) ثوابا جعل الامتنال توبة للسى وسبب زيادة الثواب للمحسن

زمان يوشع وان صح انهم دخلوا في القرية في حياة موسى كان الامر في حياته عليه السلام واعلم ان عبارة الكشف ههنا هكذا القرية بيت المقدس وقيل أريحا من قرى الشام أمرها بدخولها بعد القبة والباب باب القرية وقيل هو باب القبة التي يصلون اليها وهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام هذا كلامه وهو لم يجعل عدم دخوله في حياة موسى بيت المقدس دليلا على ان المراد بالباب باب القبة لا باب القرية حتى يرد عليه ما ورد على المصنف من انه لو كان هذا دليلا على ما ذكره لكان لا يكون المراد من القرية بيت المقدس لانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام بل قوله وهم لم يدخلوا بيت المقدس الخ كلام مستقل بحسب الظاهر وحينئذ نقول بمحتمل انهم أمروا بالدخول في حياة موسى عليه السلام ولم يدخلوا بل عصوا كما هو عادتهم ويحتمل انهم لم يؤمروا بالدخول في حياته بل بعدهم وفي زمان يوشع (قوله قرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول) الاظهر ما ذكره صاحب الكشف وهو قوله وقرئ يغفر لكم على البناء للمفعول بالياء والتاء

١٣ 53

٧٠ 54

١٣ 53



(قوله ايها بان الحسن بصد ذلك وان لم يفعل الخ) أي اشعار بان الحسن بصد زبادة الثواب وان لم يفعل ما ذكر فكيف اذا فعله والمراد بما ذكره وجه مآثره قبل وجه الاشعار انه لو كان في صورة الجواب لم يحصل الجزم بزبادة ثواب الحسن بل هو معاق بما قبل لانه جزء شرط مقدر على تقدير كونه جوابا للامر وأما الإيهام بأنه يفعل لاحالة فلان زبادة الثواب للحسن تبدل على انه يفعل ما ذكر اذا لم يفعل لم يكن محسنا (١٥٦) (قوله متعلق بمحذوف تقديره الخ) هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة عند الاكثرين

قالوا وجه فصاحتها انما هو  
عن ذلك المحذوف بحيث لو  
ذكر لم يكن بذلك الحسن  
لكن في حذف كلمة قد  
بعض نقصان أقول يظهر  
منه ان التقدير الثاني من  
التقديرين المذكورين  
أولى لعدم استعماله على  
النقصان ويمكن ابيان  
الفصاحة بعبارة أخرى هو  
افادة المعنى الكثير بعبارة  
قليلة (قوله كقابلة الظالم  
المعتدى بفعله) فيه نظر  
لان هذا البس باعتداء فان  
الاعتداء هو التجاوز عن  
الحده والذي أمر به الله  
يقوله فاعتدوا عليه بمثل  
ما اعتدى لا يكون تجاوزا  
عن الحد وانما سمى اعتداء  
مساكاة وقتل الخضر  
الغلام لا يكون اعتداء  
حقيقته وانما هو بحسب  
الظاهر والاولى ان يقال  
التقييد بل زبادة التقريع  
والتوبيخ أو يقال معناه  
لا تقصدوا افسادا معينا  
حال كونكم مفسدين افسادا  
آخر فيكون فيه دلالة على

وأخرجه عن صورة الجواب الى الوعد ايها بان الحسن بصد ذلك وان لم يفعل فكيف اذا فعله  
وانه تعالى يفعل لاحالة (فبذل الذين ظلموا قولنا غير الذي قيل لهم) بدلوا بما أمروا به من التوبة  
والاستغفار طلب ما يشتهون من اعراض الدنيا (فانزلنا على الذين ظلموا) كرهه مبالغة في  
تضييق أمرهم واشعار بان الانزال عليهم لظلمهم بوضع غير المأمور به موضعه أو على أنفسهم بان  
تركوا ما يوجب نجاتها الى ما يوجب هلاكها (رجزا من السماء بما كانوا يفسقون) عذابا  
مقدرا من السماء بسبب فسقهم والرجز في الاصل ما يعاف عنه وكذلك الرجز وقرئ بالضم  
وهو لغة فيه والمراد به الطاعون روى انه مات به في ساعة أو بعة وعشرون ألفا (واذا استسقى  
موسى لقومه) لما عطشوا في التيه (فقلنا اضرب بعصاك الحجر) اللام فيه العهد على ما روى  
انه كان حجرا طوريا مكعبا جلده معه وكانت تنبع من كل وجه ثلاث أعين تسيل كل عين في  
جدول الى سبط وكانوا ستائة ألف وسبعة المعسكر اثنا عشر ميلا أو حجرا أبطله آدم من الجنة  
وقع على الشيعب عليه السلام فاعطاه موسى مع العصا أو الحجر الذي فر بثوبه لما وضعه عليه ليغتسل  
وبرأه الله به عمار موهبه من الادرة فاشار اليه جبريل عليه السلام بحمله أو للجنس وهذا أظهر  
في الحجة قيل لم يأمره بان يضرب حجرا بعينه ولكن لما قالوا كيف بنا لو أفضينا الى ارض  
لا حجارة بها جل حجرا في محلاته وكان يضربه بعصاه اذا نزل فينفجر ويضربه بها اذا ارتحل  
فيبديس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاحس الله اليه لا تفرع الحجر وكله يطعمك اهلهم  
يعتبرون وقيل كان الحجر من رخام وكان ذراعا في ذراع والعصا عشرة أذرع على طول موسى  
عليه السلام من أس الجنة ولها شعبتان تتقدان في الظلمة (فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا)  
متعلق بمحذوف تقديره فان ضربت فقد انفجرت وأضرب فانفجرت كما مر في قوله تعالى  
قتاب عليكم وقرئ عشرة بكسر الشين وفتحها وهما لقتان فيه (قد علم كل أناس) كل  
سبط (مشربهم) عيנם التي بشر بون منها (كلوا واشربوا) على تقدير القول (من رزق  
الله) يريد به ما رزقهم الله من المن والسواى وماء العيون وقيل الماء وحده لانه يشرب ويؤكل  
مما ينبت به (ولا تعثوا في الارض مفسدين) لا تعتدوا احوال افسادكم وانما قيده لانه وان غلب في  
الفساد قد يكون منه ما ليس بفساد كقابلة الظالم المعتدى بفعله ومنه ما يتضمن صلاحا كما كقتل  
الخضر عليه السلام الغلام وخرقه السفينة وقرب منه العيث غير انه يغلب فيما يدرك حسا ومن  
أنكر أمثال هذه المعجزات فلغايتها جهل بالله وقلة تدبره في عجائب صنعته فانه لما أمكن ان يكون  
من الاحجار ما يخلق الشعرو ينفر عن الخلل ويجذب الحديد لم يتمتع ان يخلق الله حجرا يسخره  
لجذب الماء من تحت الارض أو لجذب الهواء من الجوانب ويصيره ماء بقوة التبريد ونحو ذلك

واذ  
كثرة افسادهم وقال صاحب الكشف ان المعنى أشد الفساد فقل لهم لا تمتدوا  
في الفساد في حال افسادكم لانهم كانوا متادين قال العلامة التفتازاني يعنى ورد الكلام نهيا لهم عما كانوا عليه والا فالفساد منكم  
منهى عنه كيف كان (قوله لم يتمتع ان يخلق الله حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض الخ) فان قيل لو كان خاصيته ما ذكر  
لوجب ان ينفك عنه فكان يرتب عليه دائما كما ان الحجر الجاذب للحديد يجذب كلما لاقاه وكذا الحجر النافر من الخلل ينفر عنه  
مادام يلاقيه قلنا معنى قوله لم يتمتع الخ انه لم يتمتع أن يخلق الله حجرا يجذب الماء في بعض الاوقات ولا يلزم ذلك دائما ايضا يجوز أن

يختلف عنه المائع وما ذكره بعيد في الغاية شبهه بكلمات الفلاسفة الأولى تركها والقول بأنه حصل الماء بمحض القدرة الالهية (قوله)  
أضرب واحد) أي نوع واحد فان السلاوي وان كانوا نوعين لكنهما (١٥٧) باعتبار انهما طعام أهل التلذذ نوع

واحد وهو معطوف على قوله لا يختلف أي أراد بوحده عدم الاختلاف بحسب الاوقات أو كونه نوعاً واحداً (قوله إلى عكرهم) بكسر العين الاصل يقال فلان عاد إلى عكره أي أصل مذهبه (قوله) تعالى أن تبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير) فان قيل معضمون قولهم لن نصبر على طعام واحد انهم لا يكتفون على المن والسلاوي وهذا لا يستلزم اعراضهم عنها مطلقاً بل يحتمل أن يكونوا مطلوبين كان النباتات أيضاً مطبوبة فلا يلزم الاستبدال المذكور قلنا عدم الاكتفاء بها يحتمل وجهين أحدهما أن لا نشتهيها كل يوم بل نريد ان تأكلها بعض الايام وفي بعض آخر تأكل شيئاً آخر فقط وثانيهما أنها نريد ان تأكل كل يوم منها ومن غيرها وعلى كلا الوجهين يلزم الاستبدال إذ يلزم على كل تقدير أن يأكلوا مكانها شيئاً من البقول واماعلى الاول فظاهر واماعلى الثاني فلان كل غذائهم كان المن

واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد) يريدون به ما رزقوا في التيه من المن والسلاوي وبوحده انه لا يختلف ولا يتبدل كقولهم طعام مأدبة الأمير واحد يريدون انه لا يتغير ألوانه ولتلك أجوا أو ضرب واحد لانها معاطام أهل التلذذ هم كانوا فلاحه فتزعموا إلى عكرهم واشتهوا ما ألفوه (فادع انار بك) سله لانه عاتك اياه (يخرج لنا) يظهر ويوجد وجزمه بأنه جواب فادع فان دعوته سبب الاجابة (عما نبت الارض) من الاسناد المجازي واقامة انقابل مقام الفاعل ومن للتبعيض (من بقايا وقتائها وقومها وعدسها وبصلها) تفسير وبيان وقع موقع الحال وقيل بدل باعادة الجار والبقيل مأثنته الارض من الخضر والمراد به أطايبه التي تؤكل والقوم الخنطة ويقال للخبز ومنه قوموا لنا وقيل الثوم وقرى قناتها بالضم وهو لغة فيه (قال) أي الله أو موسى عليه السلام (أن تبدلون الذي هو أدنى) أقرب منزلة وأدنى قدراً وأصل البدن القرب في المكان فاستعير للخصه كما استعير البعد للشرف والرفعة فقليل بعيد المحل بعيد الهمة وقرى أدنى من الدناءة (بالذي هو خير) يريد به المن والسلاوي فانه خير في اللذة والنفع وعدم الحاجة إلى السبي (اهبطوا صرا) انحدروا اليه من التيه يقال هبط الوادي اذا نزل به وهبط منه اذا خرج منه وقرى بالضم والمصر البلد العظيم وأصله الحدين الشيتين وقيل أراد به العلم وانما صرفه لسكون وسطه أو على تأويل البلد ويؤيده انه غير منقون في مصحف ابن مسعود وقيل أصله مصرائم فعر (فان لكم مساكن) وضرب عليهم الذلة والمسكنة) أحيطت بهم احاطة القبة بمن ضربت عليه أو ألقيت بهم من ضرب الطين على الحائط مجازة لهم على كفران النعمة واليهودي في غالب الامر أدلاء مساكن اماعلى الحقيقة أو على التكلف مخافة أن تضاعف جزيتهم (وباوا يغضب من الله) رجعوا به أو صاروا أحقاء بغضه من باء فلان بقلان اذا كان حقيقابان يقتل به وأصل البوء المساواة (ذلك) إشارة إلى ما سبق من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب (باتهم كانوا يكفرون بآيات الله) يقتلون النبيين بغير الحق) بسبب كفرهم بالمعجزات التي من جللتها ما عدا عنهم من فلق البحر واغلال الغمام وانزال المن والسلاوي وانفجار العيون من الحجر أو بالكتب المنزلة كالانجيل والفرقان وآية الرجم وانتي فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة وقتلهم الانبياء فانهم قتلوا شعياً وركبوا ويحي وغيرهم بغير الحق عندهم اذ لم يروا منهم ما يعتقدون به جواز قتلهم وانما حلهم على ذلك اذ باع الهوى وحب الدنيا كما أشار إليه بقوله (ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) أي جرهم العصيان والتفادي والاعتداء فيه إلى الكفر بالآيات وقتل النبيين فان صغار الذنوب سبب يؤدي إلى ارتكاب كبارها كما ان صغار الطاعات أسباب مؤدية إلى تحرى كبارها وقيل كراشارة للدلالة على ان ما حقههم كما هو بسبب الكفر والقتل فهو بسبب ارتكابهم المعاصي واعتدائهم حدود الله تعالى وقيل الاشارة إلى الكفر والقتل والباء بمعنى مع وانما جرت الاشارة بالمفرد إلى شيتين فصاعداً على تأويل ما ذكره وتقديمه للاختصار ونظيره في الضمير قول ربيعة يصف بقرة شعر

فيها خطوط من سواد وبقي \* كأنه في الجلد تلويع البهي

والسلاوي فقط وهم يطلبون أن بعض غذاؤهم فيكون بعض منه ما ذكر والبعض الآخر البقول (قوله تعالى وضرب عليهم الذلة والمسكنة الخ) ليس مرجع الضمير اليهود الذين كانوا في زمن موسى اذ لم يقتلوا النبيين بل المرجع مطاق اليهود وأمانسة قتل النبيين اليهم فباعتبار ان بعضهم قتلهم والبعض الآخر شأنهم ذلك فغلب الاول على الثاني

(قوله والذي حن ذلك أن ثنية المضرات والمهمات وجمعها وتأتيها اليست بالحقيقة) ممنوع فإن كل صيغة موضوعه اعني مفرد أو ثنية أو جمع فها هو موضوع المثنى كلفظة هما والذان فهو المثنى حقيقة وكذا ما هو موضوع الجمع وأما قوله ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع فلما قل أن يقول ان الذي المستعمل في معنى الجمع تخفيف الذين قيل معناه ان جمعها مؤنثيتها لماساعلى طريقة ثنية أسماء الاجناس وجوعها بالحقا العلامات وتغيير الصغ بالقصان والز يادة بنحو زها ما لا يجوز في أسماء الاجناس فتأمل (قوله المتخاصين منهم والمنافقين) هذا لا يناسب ما سيجيء من قوله تعالى من آمن منهم فإنه لا يناسب أن يقال من آمن من مخلصي الايمان وغيرهم فالوجه تفسير الذين آمنوا بالمنافقين كما فعله صاحب الكشاف (قوله لماتوا من عبادة الجبل) وجه التخصيص كون العبادة المذكورة أشد جراتهم وأفظح (١٥٨) أعماطهم (قوله وقيل المنافقين لانخراطهم في سلك الكفرة) أي لذكركهم مع اليهود

والنصارى والصابئين قال صاحب الكشاف ان الذين آمنوا بأستمنهم من غير مواطاة القلوب وهم المنافقون (قوله من كان منهم في دينه الخ) فيه نظر فإنه قال أولا ان المؤمنين شامل للمنافقين وعلى هذا يلزم عما ذكر أن يكون المنافقون الذين على دينهم قبل النسخ داخلين في الحكم الذي هو الفوز بالاجر وعدم الخوف والحزن وليس كذلك بل لا بد من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فالاولى التوجيه الثانية المذكور بقوله وقيل الخ ولذا اقتصر صاحب الكشاف عليه ويمكن تأييد الاول بان ايمان المنافقين بالله واليوم الآخر كلا ايمان كما في

والذي حسن ذلك ان ثنية المضرات والمهمات وجمعها وتأتيها اليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع (ان الذين آمنوا) بالسنتهم يريد به المتدينين بدين محمد صلى الله عليه وسلم المتخاصين منهم والمنافقين وقيل المنافقين لانخراطهم في سلك الكفرة (والذين هادوا) تهودوا ويقال هادوا تهودوا إذا دخل في اليهودية ويهودا ما عرف من هادوا اناب اسمه وبذلك لماتوا بؤمن عبادة الجبل وامامعرب يهودا وكانهم سمو بالاسم كبرأولاد يعقوب عليه السلام (والنصارى) جمع نصران كنندى وندمان والياء نصراني للمبالغة كما في اخرى سمووا بذلك لانهم نصر والمسيح عليه السلام وأولاهم كانوا معه في قرية يقال لها نصران أو ناصرة فسموا باسمها أو من اسمها (والصابئين) قوم بين النصارى والمجوس وقيل أصل دينهم دين نوح عليه السلام وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب وهوان كان عربيا فمن صبا اذا خرج قرأ نافع وحده بالياء اما لانه خفف الهمزة وأبدلها ياء أولا لانه من صبا اذا مال لانهم مالوا عن سائر الاديان الى دينهم أو من الحق الى الباطل (من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا) من كان منهم في دينه قبل ان ينسخ مصدقا بقلبه بالبداء والمعاد عاما بمقتضى شرعه وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة ايمانا خالصا ودخل في الاسلام دخولا صادقا (فلهم أجورهم عند ربهم) الذي وعد لهم على ايمانهم وعملهم (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) حين يخف الكفار من العقاب ويحزن المتصرون على تضيق العمر وتوقيت الثواب ومن مبتدأ أخبره فلهم أجورهم والجملة خبر ان أو بدل من اسم ان وخبرها فلهم أجورهم والفاء لتضمن الاستدالية معنى الشرط وقد منع سيبويه دخوله في خبران من حيث انها لا تدخل الشرطية ورد بقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات لم يقبوا فلهم عذاب جهنم (واذ أخذنا ميثاقكم) اتباع موسى والعمل بالتوراة (ورفعنا فوقكم الطور) حتى أعطينا الميثاق روى أن موسى عليه الصلاة والسلام لما جاءهم بالتوراة وأما فيها من التكاليف الشاقة كبرت عليهم وأبواقوبها فأمر جبريل عليه السلام ففزع الطور فظلاله فوقهم حتى قبلوا (خفا) على ارادة القول (ما أتيناكم) من الكتاب (بقوة) بجد وعزيمة (واذكروا ما فيه) ادرسه ولا نسوه أو تفكروا فيه فانه ذكر بالقلب وأعمالوا به (لعلكم تتقون) لكي تتقوا العاصي أو رجاء

تفسير قوله تعالى وما هم بمؤمنين وأيضاهم ليسوا عاملين بمقتضى شرعهم لان مقتضاه الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم (قوله من كان منهم في دينه الخ) الوجه أن يقال المراد بمن آمن من آمن بالقلب ليكون شاملا لكل من آمن سواء آمن قبل ذلك أي قبل النسخ أولا وأما اذا فسر من آمن بمناذ كرو وجعل مبتدأ أو بدلا كما ذكره لا يكون شاملا للمؤمن لئلا يكون بالصفة المذكورة وهو الايمان قبل النسخ (قوله وقد منع سيبويه دخوله في خبران الخ) قال الرضى قال المصنف اتباع العبد القاهر ان هذا الملحق أى ملحق ان بليت ولعل في منع دخول الفاعل الخبر سيبويه خلافا لا خفش ونقل العبدى وأبو البقاء وابن يعيش ان الجوز لدخول الفاء مع ان سيبويه خلافا لا خفش وقوله من حيث انها لا تدخل الشرطية معناه من حيث ان ان لا تدخل الجملة الشرطية لكن الفاء علامة ان ما قبلها الجملة الشرطية حقيقة أو حكما فلم يدخل على خبران (قوله وأرجاء منكم

منكم ان تكونوا متقين) أي اذكروا ما فيه راجح ان تدخروا في سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح (قوله ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول المحذوف الخ) لما كانت الإرادة عند المعتزلة لا توجب وقوع المراءى صرح تعلقه بأي الجملة المذكورة بالقول على قصد الإرادة وأما عند أهل السنة لما أوجب الإرادة وقوع المراءى لا يصح أن يتعلق بالقول على التقدير المذكور وان تعلق بخذوا واذكروا الترجي على الحقيقة وأما اذا كان متعلقا بالقول كان صيغة الترجي مجاز الاستحالة تعلقه بالله تعالى حقيقة لا ليقال الإرادة صفة حقيقة قائمة بذات الله تعالى لا توجب وقوع المراءى وإنما الموجب لوقوعه تعلقه به لا لان قول اذا كان لعلمك تتقون متعلقا بقولنا على تقدير الإرادة كانت الإرادة بمعنى الترجيح والتخصيص وهو تعلق تلك الصفة بالمراءى لا وجه لان تكون الإرادة تتحمل على معناها وهو الصفة الحقيقية على هذا التقدير وإنما قلنا ان الإرادة لا توجب المراءى عند المعتزلة لان الإرادة عندهم جوهر هي العلم بما فيه المصلحة (قوله فلو لا فضل الله عليكم الخ) هذه الفاء فاء السببية لان الترك سبب للخسران لو لا فضل الله تعالى (قوله ولو في الاصل لا امتناع الشيء لا امتناع غيره الخ) هذا الصريح في أن كلاً من الشرطية اذا دخل على لا فادت ما ذكر ويرد عليه أنه لو كان كذلك لم تدخل الاعلى الجملة الفعلية لان حرف الشرط لا يدخل الاعلى الفعل قال الرضى قال البصريون (١٥٩) ان لولا كلمة بنفسها وليست اول الدخالة

على لان الفعل بعد لولا اذا أضمر وجوباً فلا بد من الاتيان بمفسر كما صرح في باب الفاعل وليس بعد لولا مفسر وأيضاً فظة لا لا تدخل على الماضي في غير الدعاء وجواب القسم الا مكرراً في الاغلب ولا تكرير بعد لولا فقال البصريون الاسم بعده ما مبتدأ وقال الكسائي الاسم الواقع بعدها فاعل لفعل مقدر كما في قوله لو ذات سور لم تمتنى وهو قريب من وجهه وذلك ان الظاهر منها انها لواتي تفيد امتناع الاول

منكم ان تكونوا متقين ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول المحذوف أي قلنا خذوا واذكروا ارادة أن تتقوا (تم تولى من بعد ذلك) أعرستم عن الوفاء باليثاق بعد أخذه (فلو لا فضل الله عليكم ورحمته) بتوفيقكم للتوبة أو بمحمد صلى الله عليه وسلم يدعوكم الى الحق ويهديكم اليه (لكنتم من الخاسرين) المغبونين بالانهمالك في المعاصي أو بالخطي والضلال في فترتهم من الرسل ولو في الاصل لا امتناع الشيء لا امتناع غيره فاذا دخل على لا فادت انما وهو امتناع الشيء لتبوت غيره والاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد الجواب بعده وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) اللام موطئة للقسم والسبت مصدر قولك سببت اليهود اذا عظمت يوم السبت وأصله القطع أمرها بان يجردوه للعبادة فاعتدى فيه ناس منهم في زمن داود عليه السلام واشتغلوا بالصيد وذلك انهم كانوا يسكنون قرية على ساحل يقال لها لية واذا كان يوم السبت يلبق حوت في البحر الاحضر هناك وأخرج خرطومها فاذا مضى تفرقت خفروا وحياضوا وشرعوا اليها الجداول وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت فيصطادونها يوم الاحد (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) جامع بين صورة القردة والخسوء وهو الصغار والطرود وقال مجاهد ما مسخت صورهم ولكن قلوبهم فثابوا بالقردة كما مثلوا للجحار في قوله تعالى كمثل الجحار يحمل أسفارا وقوله كونوا ليس بامر الا لقدرة لهم عليه وإنما المراد به سرعة التسكين وانهم صاروا كذلك كما أراد بهم وقرئ قردة بفتح القاف وكسر الراء وخاسين بغير همزة

لامتناع الثاني دخلت على لا لكونها حرف شرط فبقيت مع دخولها على لا على ذلك الاقتضاء فعني لولا على ذلك عمر لم يوجد على ذلك عمر هذا كلامه فعلم أن ما ذكره القاضي ليس موافقاً لمذهب البصري ولا لمذهب الكوفي اما الاول فلان لولا عندهم كلمة مستقلة وليست اول الدخالة على لا وأما الثاني فلانه عند الكوفي فاعل لفعل مقدر وليس بمبتدأ (قوله المغبونين بالانهمالك في المعاصي) هذا ناظر الى تفسير الفضل بالتوبة وما ذكر بعده ناظر الى تفسيره بمحمد صلى الله عليه وسلم (قوله الاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف الخ) قال الرضى قال البصريون الاسم المرفوع بعده مبتدأ وخبره محذوف وجوبا فتخصيص سيبويه بالذكريس كاي ينبغي (قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) فان قلت ما الاعتداء فانه لم يعلم انهم حفروا الحياض يوم السبت ولا دخلوا الحيتان فيها ولا اصطادوا فيه قلنا جعلهم الحياض بحيث تدخل الحيتان فيها يوم السبت بمنزلة انهم اصطادوا في هذا اليوم وإنما قيل في السبت ولم يقل في يوم السبت للاشعار بالاختلال بالتعظيم (قوله اللام موطئة للقسم) فيه نظر فانهم عرفوا اللام الموطئة للقسم بانها اللام التي تدخل على الشرط بعد القسم لصرف الجواب عن الشرط اليه ولا ينبغي ان اللام في لقدهم ليس كذلك فلا تكون موطئة وقد اشبهه عليه لام جواب القسم باللام الموطئة له فاللام الموطئة له ما ذكرنا ولا م جواب القسم هو مثل اللام في ولقد علمتم في الآية لا م جواب القسم يلزمها في الماضي ان تكون داخلة على قد وفي



المضارع يلزمها النون المؤكدة هكذا قالوا وفي المعنى الرابع من أقسام اللام الداخلة على أداة شرط لا يذنان بان الجواب بعدهما مبنى على قسم قبلها لاعلى الشرط ومن ثم تسمى اللام المؤذنة وتسمى الموطئة أيضا لانها واطأت الجواب للقسم نحو قوله تعالى لئن أخرجوا ليخرجون معهم الآية (قوله أولا لاجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما أخرعنها) أى ما أخرعن المسخة أو العقوبة من الذنوب فان قلت كيف تحصل العقوبة بسبب الذنوب التي لم تحصل قلنا العقوبة الأخروية لا تحصل بسبب الذنوب الذي لم يحصل وأما العقوبة بالدنيوية فلا يظهر عدم حصولها بسبب الذي لم يحصل ويتوقع بل يجب حصوله لو عاش صاحبه وهذا الوجه الأخير اختاره النيسابورى لكن الاولى للاقتصار على التوجيهات السابقة قال لانهم ان لم يكونوا مسموحين لم ينتهوا عنها فهم في حكم المرتكبين لها وقد يقال ان المسخة المذكورة جعلت عبرة كائنة لاجل صدور الذنوب المتقدمة ولأجل عدم صدور الذنوب المتأخر والمنع منه ولا يخفى ما فيه (قوله وأمهز و بنا) لما تقرر عندهم ان الفعل اللازم اذا كان متعديا يجر الجواز بناء اسم المفعول منه مسندا الى ذلك الجاز نحو قوله سرت الى

(١٦٠)

انه اما ان يكون الهز عابثا (فجعلناها) أى المسخة والعقوبة (نكالا) عبرة تفك كل العترة بها أى تمتعه ومنه النكال القيد على معناه بتقدير مضاف أو خارجا عن معناه فيكون بمعنى اسم المفعول (قوله أو الهز نفسه) لا يخفى ان هذا المعنى كذب منزعه عنه القرآن وقد قلنا ان المخشري فيما ذكر (قوله لان الهز في مثل ذلك جهل وسفه) هكذا في الكشف وظاهر هذا التقيد انه قد لا يكون سفها وجهلا لكنه قال في تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان قلت لا يجوز الاستهزاء على الله تعالى لانه متعال عن القبيح والسخرية من العبث والجهل لا يرى الى قوله أتخذناهم و آقال أعوذ

بالله أن أكون من الجاهلين فلمعنى استهزأهم قلت معناه انزال الحقاير والاهوان لهم الى آخر ما قال وعبارة السؤال المذكور تدل على ان مطلق الهز جهل وسفه والجواب ان كون عبارة السؤال ماذكر لا تدل على انه مسلم عنده وقال العلامة الفتازنى قوله في هذا المقام أى مقام التبليغ والارسال والجواب عما رفع اليه من القضية بخلاف مقام الاحتقار والتهمك مثل بشرهم بعذاب أليم (قوله لكنهم لما رأوا ما أمرؤا به) الى قوله لم يعرفوا حقيقته قال العلامة الفتازنى افظه ما تكون سؤالان مدلول الامم وحقيقة المسمى أو وصفه مثل ما زيد وجوابه الفاضل الكريم أقول فعلى هذا لا حاجة الى ما قاله المصنف لكنهم لما رأوا ما أمرؤا به الى قوله أجروه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته والى هذا يشعر كلام المصنف حيث قال يسأل عن الجنس غالبا لان قوله غالبا يشعر بأنه قد يسأل عن غير الجنس فلاحاجة الى العنر الذى ذكره المصنف قال السكاكى فيسأل بما عن الجنس تقول ما عندك أى أى أجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه وأعن الوصف تقول ما يدوجوابه الكريم ونحوه

(قوله وعوده هذه الكنيات) الى قوله يدل على ان المراد بها بقرة معينة ليس المراد من التعيين التعيين الشبهي اذ الدلالة عليه ممنوعة بل المراد مطلق التعيين اعم من ان يكون جنسياً أو شخصياً ولك ان تقول هذه العبارة تدل على ان ظاهر اللفظ يدل على ان المراد بقرة معينة لكن ما ينبغي من قوله ويؤيد الرأي الثاني ظاهر اللفظ يدل على ان ظاهر اللفظ لا يدل على التعيين بل يدل على خلافه فيبينهما تناف وتامل وهو من زيادته على الكشف (قوله أي ما مؤمر ونه بمعنى ما مؤمر ونه) الظاهر من هذه العبارة انه من قبيل حذف المنصوب من أول الامر لان هذا الفعل يستعمل كثير اجماعاً داعي الباء حتى لحق بالافعال المتعدية المفعولين (قوله وتقرى بهم بالجمادى) عطف على قوله ظاهر اللفظ فان تقرى بهم بالجمادى يدل على ان المراد مطلق البقرة اذ لو كان المراد بقرة معينة لناسب التمداد والمراجعة في السؤال حتى يتبين المراد (قوله ما مؤمر) مراد من المأمور المأمور به وجعل الفعل بمعنى المصدر ثم جعله بمعنى المفعول قليل جداً وان كان المصدر يوجب كثيراً بمعنى المفعول وقد تبع الزحششى في ذلك ولك ان تقول المأمور هو ما يطلب منه أي العبد ولا وجهه ههنا ولو حل على المأمور به لانساب مأمر ومعه راجع الى المعنى المتقدم (قوله ولذلك يؤكده) ليس المراد التأكيـد المصطلح اذ ليس ناكداً (١٦١) لفظيا ولا معنواً يا وانما المراد وصف

قصده التأكيد ههنا

المفهوم من كلام العلامة  
انتفازي ولما نزل ان يقول  
التأكيد ما يقصر رأمر  
المتبوع في النسبة أو  
الشمول وهو يؤكده أمر  
المتبوع في النسبة لانه مثل  
زيد قائم قائم مع انه ليس  
بتأكيد لفظي ولا معنوي  
لان الاول تكرير اللفظ  
الاول والثاني يكون بالفاظ  
مخصوصة والجواب ان  
التأكيد تابع بقصده ما  
ذكر والمراد من الفاعل  
ههنا ليس ذلك بل المراد  
فائدة قوة الصفرة (قوله  
هن صفر الخ) انما كان

بين فانه لا يضاف الا الى متعدد وعوده هذه الكنيات واجزاء تلك الصفات على بقرة يدل على ان  
المراد بهامعينة ويلزمه تأخير البيان عن وقت الخطاب ومن أنكر ذلك زعم ان المراد بها بقرة  
من شق البقرة غير مخصوصة ثم انقلب مخصوصة بسؤالهم ويلزمه النسخ قبل الفعل فان التخصيص  
ابطال للتخيير الثابت بالنص والحق جوازهما ويؤيد الرأي الثاني ظاهر اللفظ والروى عنه عليه  
الصلاة والسلام لو ذبحوا أي بقرة أرادوا الاجزاء لهم ولكن شددوا على أنفسهم فشد الله عليهم  
وتقرى بهم بالجمادى وزجرهم عن المراجعة بقوله (فاعلموا ما مؤمر ونه) أي ما مؤمر ونه بمعنى  
تؤمر ونه بمن قولهم أمرتك اخير فاعلم ما أمرت به أو أمركم بمعنى ماؤمركم (قالوا ادع لنار بك  
يبين لنا ما فيها) قاله يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها (الفقوع نصوص الصفرة ولذلك تؤكده  
فيقال أصفر فاقع كما يقال أسود حالكا وفي اسناده الى اللون وهو صفة صفراء ملازمة بها فضل تأكيـد  
كانه قيل صفراء شديدة الصفرة صفرتها وعن الحسن سوداء شديدة السواد وبه فسر قوله تعالى  
جالات صفر قال الاعشى تلك خيلي منه وذلك ركاني \* هن صفراء ولدها كازيب  
والعبر بالصفرة عن السواد لانهم من مقدماته أولان سواد الابل تلوها صفرة وفيه نظر لان الصفرة  
بهذا المعنى لا تؤكده بالفقوع (تسرا الناظرين) أي تعجبهم والسرور أصله لذة في القلب عند حصول شئ  
أو توقعه من السر (قالوا ادع لنار بك يبين لنا ما هي) تكرير للسؤال الاول واستكشاف زائد  
وقوله (ان البقرة تشابه علينا) اعتذار عنه أي ان البقرة الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا  
وقرى ان البقرة وهوام جماعة البقرة والابقار والبواقر وبشابه وتشابه بالياء والتاء وتشابه وبشابه  
وتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين على التذكير والتأنيث وتشابهت وتشابهت مخففا ومشهدا وتشابه

(٣١) - (بيضاوى) - (اول)

الصفرة بمعنى السود لان التشبيه بالزبيب علم على السواد عندهم (قوله  
وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكده بالفقوع) قال العلامة انتفازي ان ليس معنى الفاعل الا شديد الصفرة فيجوز ان يطلق  
ويراد الشديد السواد فيصح في الابل صفراء فاقع بمعنى سوداء شديدة السواد أو فاعل غرض المصنف انه لا يوجد في الاستعمال مثل  
ذلك بل اذا اراد بالصفراء السواد لا توصف بالفاعل وليس غرضه ان يمنع هذا التجوز (قوله تكرير للسؤال الاول) يعني من  
حيث كونه سؤالاً عن حالها ووصفها والا فهو لم يكن بعينه السؤال الاول حقيقة بل المقصود السؤال عن البقرة الموصوفة بالصفة  
المدكورة ومن هذا ظهر ان الاولى حذف لفظ الاول والاقصار على انه تكرير للسؤال كما قاله صاحب الكشف (قوله بطرح التاء  
وادغامها على التذكير والتأنيث) ههنا متعلق بقوله تشابه أي قرى يشابه بالياء التي هي آخر الحروف وتشديد الشين وتشابه بالتاء  
التي هي ثلثة الحروف وتشديد الشين فالاول على تقدير التذكير والثاني على تقدير التأنيث والمقصود انه قرى صورة تشابه بتخفيف  
الشين وحذف التاء أو بقلب التاء شينا وادغامها في الشين وهذا اعم من أن يكون الحرف الاول ياء أو تاء (قوله وتشابهت مخففا  
ومشهدا) قد استشكل ذلك اذ لا يظهر وجه تشديد الشين في تشابهت والجواب انه قد جاء في بعض اللغات بزيادة التاء في أول الماضي

ففاعل وتفعّل كما قال الشاعر \* وتطاعت في دونك الأسباب \* وهذه القراءة على هذه اللغة فأصل تشابهت فنشابهت فقلبت التاء الثانية شيناً ثم أدغمت (قوله واحتج به أصحابنا على أن الحوادث بارادة الله تعالى) لك أن تقول قوله تعالى وإنا أن شاء الله ليهتدون حكاية كلام اليهود فكيف تحتج به الأصحاب ويمكن أن يقال الاحتجاج باعتبار أن الحديث المذكور مقرر ومحسن ثم أنه يعلم منه أن الاحتذاء المخصوص بمشيئة الله تعالى ولا يلزم أن يكون جميع الحوادث كذلك والجواب أن حال الحوادث متساو بالنظر إلى كونهم بارادة الله تعالى أو بالإيجاب ولا فائز بالتفصيل بأن بعضها بالإيجاب وبعضها بالإرادة بقي ههنا نظراً لا يخفى على المتأمل وقوله وإن الأمر الخ وجه الاحتجاج أنه لما ظهر أن الذبح (١٦٢) أمر به الله تعالى ثم ذكر بعد ذلك أنه أن شاء الله تعالى الهداية إلى الذبح لا هتدبنا

علم أنه حصل الأمر بدون المشيئة لأن مشيئة الذبح مستلزمة للاهتداء بالمراد ذبحها بخلاف الأمر ثم انما يثبت المدعى بطريق أعم وهو أنه من المعلوم أنه قد أمر الله تعالى المكشوف بشئ لم يقع منه فعمله ليس بمراد إذ لو كان المأمور مراداً لوقع (قوله وأجيب الخ) أي أجيب عماداً كروا بان تعليق المشيئة وادخاله سرف الشرط باعتبار تعلقيها أي ليس المعنى أن وجدت المشيئة بل المعنى أن علقت المشيئة (قوله لا ذلول حيث هي) أي لا ذلول في مكان من الامكنة وفيه مبالغة (قوله ويسقي من اسقى) أي وقرى يسقي بضم الياء (قوله وأهلها من العمل) أي سألها أهلها من العمل (قوله وأخلص لونها) الموجود في بعض النسخ بالواو والاولى أن يقال أو أخلص لونها بأو كما في الكشاف وأكثر النسخ

بمعنى تشبهه وتشبه بالذكور ومتشابه ومتشابهة ومشبه ومشبهة (وإنا أن شاء الله ليهتدون) إلى المراد ذبحها أو إلى القاتل وفي الحديث لو لم يستثنوا لما يثبت لهم آتوا لا بد واحتج به أصحابنا على أن الحوادث بارادة الله سبحانه وتعالى وإن الأمر قد ينفك عن الإرادة واللام يمكن للشرط بعد الأمر معنى والمعترلة والكرامية على حدوث الإرادة أو أجيب بأن التعليق باعتبار التعليق (قال أنه يقول أنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرب) أي لم تذلل لكراب الأرض وسقى الحرب ولا ذلول لصفة بقرة بمعنى غير ذلول ولا الثانية مزبذبة لأن كيد الأولى والقفلان صفتا ذلول كأنه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وقرى لا ذلول بالفتح أي حيث هي كقولك مررت برجل لا يخجل ولا جبان أي حيث هو وراسق من أسمى (مسألة) سلمها الله تعالى من العيوب وأهلها من العمل أو أخلص لونها من سلمه كذا إذا خصله (لاشية فيها) لالون فيها بخالفون جلد لها وهي في الأصل مصدر وشاه وشياوشية إذا خالط بولونها آخر (قالوا الآن جئت بالحق) أي بحقيقة وصف البقرة وحققتها لا وقرى الآن بالمدعى الاستفهام ولأن يحذف الهمزة والفاء حركتها على اللام (فذبوها) فيه اختصار والتقدير خصلوا البقرة المنعوتة فذبوها (وما كادوا يفعلون) لتطو يلهم وكثرة مراجعتهم أو تخوف القضية في ظهو والقاتل أو لغلاء ثمنها أذ روى أن شيخاً خالها منهم كان له عجلة فأتى بها الغضة وقال اللهم اني استودعتكها لابني حتى يكبر فشدت وكانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها من اليتيم وأمه حتى اشتروها بملء مسكها ذهباً وكانت البقرة إذ ذاك بثلاثة دنانير وكاد من أفعال المقاربة وضع لدنوا خبر حصولا فأذا دخل عليه النبي قيل معناه الانبات مطلقاً وقيل ماضياً والصحيح أنه كسائر الأفعال ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبوها لاختلاف وقتيهما إذ المعنى أنهم ما قاربوا أن يفعلوا حتى انتهت سؤالاتهم وانقطعت تعالاتهم ففعلوا كالضطر الملجأ إلى الفعل (وإذا قاتلتم نفساً) خطاباً للجمع لوجود القتل فيهم (فادارأتم فيها) اختصمت في شأنها إذ المتخاصمان يدفع بعضهما بعضاً أو تدافعتم بأن طرح كل قتلهما عن نفسه إلى صاحبه وأصله تدارأتم فادغمت التاء في الدال واجتلبت لها همزة الوصل (والله مخرج ما كنتم تكتمون) مظهره لا محالة وأعمل مخرج لأنه حكاية مستقبل كما أعمل باسط ذراعيه لأنه حكاية حال ماضية (فقلنا اضربوه) عطف على ادارأتم وما بينهما اعتراض والضمير للنفس والتذكير على تأويل الشخص أو القاتل (ببعضها) أي بعض كان وقيل باصغرهما وقيل بلسانهما وقيل بفخذها المعنى وقيل بالأذن وقيل بالجذب (كذلك يحيي الله الموتى) يدل على ما حذف وهو فضر به فخي والخطاب مع من حضر حياة القاتل أو نزول الآية (وإيركم آياته)

(قوله وقرى الآن بالمدعى الاستفهام) الاستفهام يكون للتقرير (قوله تدافعتم بأن طرح قتلهما كل عن دلائله نفسه إلى صاحبه) إن قيل ليس هذا بتدافع إذ التدافع أن يدفع كل منهما الآخر لأن يدفع كل منهما القتل عن نفسه قلنا هذا أيضاً تدافع لأنه إذا دفع كل القتلة عن نفسه وطرحه على صاحبه فكل منهما يدفع الآخر عن نفسه أي يدفع أذاه (قوله لأنه حكاية حال مستقبل) أي حكاية حال مستقبل بالنسبة إلى زمان التداء (قوله والخطاب مع من حضر حياة القاتل) فيه إشكال وهو أن كذلك خطاب لواحد ولعلكم اعتقلوا لاجتماعه قال العلامة التفقازاني يعني صاحب الكشاف يكون الكلام خطاباً معهم إن ضمير ير بكم ولعلكم لهم لاسرف

الخطاب في ذلك فانه خطاب لمن يتلقى الكلام ايماء الى ان الاحياء امر عظيم يجب ان يتحاطب به كل من يتأني له ان يتحاطب واحتمل  
الى تقدير القول ليرتبط الكلام وينتظم اقول كون الخطاب الاول عاماً في الآية والخطاب الثاني والثالث لجماعة مخصوصة لا يتناول  
شيئاً ومقتضى كلام المصنف ان الخطاب في الآية مطلقا ما من حضر القليل او من حضر نزول الآية من غير تفصيل وتفرقة بين الخطابين  
والاولى ان يقال ان ذلك بمعنى ذلك والخطاب بقوله تعالى كذلك وبقوله بركم ولعلكم واحد قال الرضى قد يستعمل ذلك بمعنى  
ذلك كقوله تعالى ذلك لمن خشى العنت منكم وقوله تعالى ذلك اذ ان لا تعولوا كما يشار بما لا واحد الى الاثنين كقوله تعالى  
عوان اي ذلك (قوله لسكى) بناء على جعل تعقلون لازماً وماذا جعل متعد بالفعول مخدوف فيكون التقدير لعلكم تعقلون  
الحياة بعد الموت والبعث والخشعة فلا حاجة الى التأويل بل الخ (قوله او ان من اراد ان يعرف أعدى عدوه الخ) ما قاله تأويل للآيات  
الذكورة فقال المراد بذي البقرة تأويل كسر القوة الشهوية بقوله حين زال عنها شره الصبا ولم يلحقها ضعف الكبر وتأويل بقوله  
تعالى لا فإرض ولا يكر وقوله وكانت محبة راقصة المنظر تأويل بقوله صفر أفاقع لونها ناسر الناظرين وقوله غير مذلة في طلب الدنيا  
الى قوله مفتحتها تأويل بقوله تعالى لا ذلول لتبذر الارض الى قوله تعالى لاشية (١٦٣) فيها وقوله بحيث يصل أثره أى أثر النفع الى

نفسه الخ تأويل بقوله  
تعالى كذلك يحيى الله الموتى  
(قوله فهى كالحجارة أو  
تشدقوسة لا يثنى ان  
القسوة الظاهرة التى هى  
الغلظ مع الصلابة أضغف  
القلوب من الخجر فكيف  
تكون مثل الحجارة أو أشد  
منها في القسوة وان اراد  
بنفسوة القلب نبوه عن  
الحق وانكاره وجعوده  
وبعده عن الاعتبار  
بالآيات فهى ليست مشتركة  
بين القلب والحجارة والجواب  
ان المراد من القسوة هو  
ما يمنع التأثر عن الغير تأثراً  
مطلوباً منه ولا يثنى ان  
هذا في القلب الذى في غاية

دلالة على كمال قدرته (لعلكم تسقون) لسكى يكمل عقلكم وتعلموا ان من قدر على احياء  
نفس قنر على احياء الأنفس كلها أو تساموا على قضيته واهله تعالى انما لم يحبه ابتداء وشرط فيه  
ما شرط لمافيه من التقرب وأداء الواجب ونفع اليقيم والتنبية على بركة التوكل والشفقة على  
الاولاد وان من حق الطاب ان يقدم قربة والمتقرب ان يتحرى الاحسن ويغالى بمثمه كما روى  
عن عمر رضى الله تعالى عنه انه ضحى بنجبية اشتراها بثلاثمائة دينار وان المؤثر في الحقيقة هو  
الله تعالى والاسباب أمارات لا أثر لها وان من اراد ان يعرف أعدى عدوه الساعى في اماتته الموت  
الحقيقى فطريقه أن يذبح بقرة نفسه التى هى القوة الشهوية حين زال عنها شره الصبا ولم يلحقها  
ضعف الكبر وكانت محبة راقصة المنظر غير مذلة في طلب الدنيا مسامة عن دنسها لاسمة بهامن  
مقابحها بحيث يصل أثره الى نفسه فتحيى حياة طيبة وتعرب عما به ينكشف الحال ويرتفع ما بين  
العقل والوهم من التدارى والتزاع (ثم قست قلوبكم) القسوة عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما  
في الخجر وفساوة القلب مثل في نبوه عن الاعتبار وتم لاستبعاد القسوة (من بعد ذلك) يعنى  
احياء القليل أو جميع ما عدا من الآيات فانه ما توجب لى القلب (فهى كالحجارة) في قسوتها  
(أو أشد قسوة) منها والمعنى انها في القسوة مثل الحجارة أو أزيد عليها أو انها مثلها أو مثل ما هو  
أشد منها قسوة كالحديد مخدوف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ويعضده قراءة الحسن بالجذر  
عطف على الحجارة وانما لم يقل أقسى لما في أشد من المبالغة والدلالة على اشتداد القسوتين واشتغال  
المفضل على زيادة أو للتخخير أو لترديد بمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة أو بما هو أقسى  
منها (وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط

القسوة أشد من الاجحار فان الامور المذكورة في الآية وهى انفجار الماء والانشقاق والهبوط مطلوبة من الاجحار وهى حاصلة منها وأما  
التسليم للحق المطالب من القلب فهو غير حاصل للقلب المذكور (قوله وانما لم يقل أقسى الخ) اشارة الى سؤال وهوان يقال ما الفائدة  
العدول عن الاقصى الى أشد قسوة مع انه لا حاجة الى ذلك والجواب أولاً افادة المبالغة بسبب انه أدل على شدة القسوة لدلالتة عليها  
بجوهه اللفظ الموضوع لها مع هيئة موضوعة للشدة وثانياً انه يدل على زيادة الشدة في المضل (قوله فالتخخير أو لترديد) الاول هو  
ان من عرفها تخير بين ان يشبهها بالحجارة وبين ان يقول هى أشد منها والترديد هو ان يقول القائل هى اما كالحجارة أو كشئ أشد منها  
ويمكن أن يقال ان لفظ أو بمعنى بل كقوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون (قوله بمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة أو بما هو  
أقصى منها) هذا يناسب التوجيه الثانى من التوجيهين اللذين ذكرناهما لكن كلام الكشف شامل للتوجيهين المذكورين جميعاً  
صرحاً لأنه قال والمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة أو بجوهه أقسى منها هو الحاد بمثلاً أو من عرفها شبهها بالحجارة أو قال هى  
أقصى من الحجارة (قوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار الخ) فان قيل الأولى ان يكون لما يشقق فيخرج منه الماء مقدماً على



ما يتفجر منه الانهار يكون ترغيا من الادي الى الاعلى لان انفجار الانهار أعلى من خروج الماء فلنا بل الشقي أشد من انفجار الانهار مع انه يمكن ان يراد بالماء النهر (قوله لتعليل للفضيل) يعني هو تفضيل بحسب المعنى لا بحسب اللفظ بل هو بحسب عطف على قوله فهي كالنجارة فكانه قيل نعمت قلوبكم من بعد ذلك فان من التجارة لما يتفجر منه الانهار الآية فلا يراد عليه ما يتوه منه اذا كان لتعليل لما سبق حسن ترك العطف (قوله أفتطمعون ان يؤمنوا السكم الخ) فان قيل ان بعض اليهود قد أسلموا كعبد الله بن سلام وقد كان فريق من أسلاف ذلك البعض يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما علقوه فلا يمنع كفر السلف اسلام الخلف فلنا الكلام في السلفة والجملة كمن يصيرح به بقوله فاطمعك بسفاتهم وجهالهم وابن سلام من الاجار والغرض استبعاد الطمع المذكور لاستحالة واستبعاده لان تقليد (١٦٤) الآباء مكرز في طباع الجهال غاية الركوز (قوله من أعلى الجبل انقياد الى

أراد الله به) هذه العبارة تدل على ان المراد بالخشية الانقياد لارادة الله وقال العلامة التفتازاني جعل صاحب الكشف الخشية البنية واعتدال المزاج شرط في الحياة عند المعتزلة واما لان الهبوط والخشية على تقدير خلق العقل والحياة لا يصلح بيانا للكرن الحجة في نفسها أقل قسوة أقول ما قاله أيضا من انه يتردى من أعلى الجبل انقياد لما أراد الله لا يصلح بيانا لكون الحجة أقل قسوة فان كل شيء منقاد لما أراد الله تعالى به وهذا لا يرد على الكشف فانه صرح بان المراد من الانقياد الانقياد لامر الله تعالى وليس كل شيء كذلك

من خشية الله) لتعليل للفضيل والمعنى ان الحجارة تتأثر وتنفعل فان منها ما يتشقق فينبع منه الماء وتتفجر منه الانهار ومنها ما يتردى من أعلى الجبل انقيادا لما أراد الله تعالى به وقلوب هؤلاء لاتأثر ولا تنفعل عن أمره تعالى والتفجر التفتح بسعة وكثرة والخشية مجاز عن الانقياد وقرئ ان على انها الخفصة من الثقبلة وتنازها اللام الفارقة بينها وبين ان النافق هو يهبط بالضم (وما الله بغافل عما تعملون) وعيد على ذلك وقرأ ابن كثير ونافع ويعقوب وخلف وأبو بكر بالياء ضا الى ما بعده والباقون بالياء (أفتطمعون) الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين (ان يؤمنوا السكم) ان يصدقكم أو يؤمنوا لاجل دعوتكم يعني اليهود (وقد كان فريق منهم) طائفة من أسلافهم (يسمعون كلام الله) يعني التوراة (ثم يحرفونه) كنعث محمد صلى الله عليه وسلم وآية الرجم أو تأويله فيفسرونه بما يشتهون وقيل هؤلاء من السبعين المختارين سمعوا كلام الله تعالى حين كلم موسى عليه السلام بالطور ثم قالوا سمعنا الله تعالى يقول في آخره ان استطعتم أن تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا (من بعد ما علقوه) أي فهموه بعقولهم ولم يبق لهم فيه ريبة (وهم يعلمون) انهم مقترون بمطلوب ومعنى الآية ان أجبار هؤلاء ومقدمهم كانوا على هذه الحالة فاطنك بسفاتهم وجهالهم وانهم ان كفروا وحرفوا فافهم سابقة في ذلك (واذا لقوا الذين آمنوا) يعني منافقيهم (قالوا آمنا) بانكم على الحق وان رسولكم هو المبشر به في التوراة (واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا) أي الذين لم ينافقوا منهم عاتين على من نافق (أتخذونهم بما فتح الله عليكم) بما بين السكم في التوراة من نعت محمد صلى الله عليه وسلم والذين نافقوا لعقابهم اظهارا للتصب في اليهودية ومعاملهم عن ابداء ما وجدوا في كتابهم فينافقون الفريقين فلاستفهام على الاول تقر يع وعلى الثاني انكار ونهي (ليحاجوكم به عند ربكم) ليجتجوا عليكم بما أنزل ربكم في كتابه جعلوا حاجتهم بكتاب الله وحكمه حاجة عنده كما يقال عند الله كذا ويراد به انه جاء في كتابه وحكمه وقيل عند ذكر ربكم أو بين يدي رسول ربكم وقيل عند ربكم في القيامة وفيه نظر اذا الاخفاء لا يدفعه (أفلا تعقلون) امامن تمام كلام اللامتين وتقديره أفلا تعقلون انهم

والاولى أن تحمل الخشية على المعنى الحقيقي باعتبار خلق الحياة والعقل فيها ولا حاجة الى البنية عند أهل السنة وكون الهبوط والخشية على تقدير خلق العقل لا يصلح بيانا لكون الحجارة أقل قسوة كما قاله العلامة التفتازاني فيه نظرقانه يفيد ان الحجر في نفسه بحيث لو حصل له العلم بالبارى وصفاته تحصل له الخشية والهبوط بها وقلوبهم ليست كذلك (قوله ضا الى ما بعده) أي جعل بالياء كجعل ما بعده من الفواصل وهو قوله تعالى وهم يعلمون (قوله فينافقون الفريقين) أي المؤمنين والكافرين اما التناق مع المؤمنين فظاهر واما التناق مع غيرهم فباخفاء ما قالوه للمؤمنين من انهم على الحق ورسولهم هو المبشر به (قوله فلاستفهام على الارل تقر يع) فان قيل التقرير يكون على الفعل الذي وقع أي ما كان ينبغي أن يكون ذلك الامر الذي كان نحو قوله أفتعصت ربك وهذا يكون متعلقا بالماضي فلا يناسب الفعل المضارع فلنا هذا التقرير بان يكون حكاية الحال الماضية (قوله وفيه نظر اذا الاخفاء لا يدفعه) أي الاخفاء في الدنيا لا يمنع الحاجة في القيامة

(قوله جهلة لا يعرفون الكتاب الخ) ظاهر كلامه يدل على انه فسر الامي بالجاهل باعتبار ان الجهل لازم في الامي اكثر فاذا فسر الكتاب بالكتابة كان قوله تعالى لا يعلمون صفة مفيدة للذم و يحتمل أن تكون التخصص اذا جهل قديم الكتاب و اذا فسر الكتاب بالتوراة كان لمجرد الذم و يحتمل أن يكون للتأكيدي لان الجهل لا يعلم التوراة (قوله فمضى داود الى يور على رسل) لك أن تقول هذا لا يلائم جعل الفتي بمعنى القراءة الحالية عن المعرفة اذ يدل على أن فمضى داود الى يور عار عن المعرفة والتدبر فمضى قال العلامة الفتا زاني هذا البيت منذ كر قصه عثمان رضي الله عنه و ينبغي أن يكون قوله ليله بالاضافة لبقاء الوحدة على ما في النسخ يعرف ذلك بالتأمل أقول انما كان ينبغي أن يكون مهاء الضمير لبقاء الوحدة لان تاء الوحدة تدل على ان قرأته لكتاب الله ليله واحدة من الليالي بخلاف ليله بالضمير واعلم انه قد ذكر للمصراع الاول من البيت المذكور مصراع آخر (١٦٥) وهو آخره لا في حمام المقادر وهذا البيت

صرح في انه قتل في آخره  
فايله بالضمير يناسب حمله  
على الذي قتل في آخره  
فكان الاضافة لنوع من  
الاختصاص (قوله وهذا  
لا يناسب وصفهم بانهم  
أميون) يجوز ان يكون  
المراد بالامي من ليس له علم  
بالكتاب فيكون لا يعلمون  
الكتاب وصفا كاشفا (قوله  
وقد يطلق بازاء العلم الخ)

يعني ان المشهور ان الظن  
يطلق على الاعتقاد الراجح  
مع نحو زاحاتل النقيض  
وبهذا المعنى لا يشمل  
الظن المعتبر بهنا ذاليس  
ههنا نحو زاحاتل النقيض  
بل هم جازمون باعتقادهم  
الفاقد والمراد بالظن  
ههنا ما يقابل العلم فيشمل  
الاعتقاد الجازم الغسير  
المطابق ويعلم بما ذكر ان  
العلم يطلق على كل رأى  
مستند الى قاطع والمراد

بحاجونكم به فيحجونكم أو خطاب من الله تعالى للمؤمنين متصل بقوله أقطعهم والمعنى أفلا  
تقولون حالهم وان لا مطمع لكم في إيمانهم (أو لا يعلمون) يعني هؤلاء المنافقين أو اللائعين أو  
كلهما أو أيهما والمحرفين (ان الله يعلم ما يسيرون وما يعلنون) ومن جعلهما اسرارهم الكفر  
واعلانهم الايمان واخفاء ما فتح الله عليهم و اظهار غيره وتحريف الكلام عن مواضع ومعانيه  
(ومهم أميون لا يعلمون الكتاب) جهلة لا يعرفون الكتابة فيطالعوا التوراة ويتحققوا  
ما فيها أو التوراة (الأماني) استثناء منقطع والاماني جمع أمنية وهي في الاصل ما يقدره  
الانسان في نفسه من مآنى اذا قدر ولذلك تطلق على الكذب وعلى ما يخفى وما يقرأ والمعنى ولكن  
يعتقدون كاذب أخذوا تقليدا من المحرفين أو مواعيد فارغة سمعوا منهم من ان الجنة لا يدخلها  
الامن كان هو داوان النار ان تسهم الا أياما معدودة وقيل الاما يقرؤون قراءة عارية عن معرفة المعنى  
وتدبر من قوله فمضى كتاب الله أول ليله \* فمضى داود الى يور على رسل

وهو لا يناسب وصفهم بانهم أميون (وان هم الا يظنون) ما هم الا قوم يظنون لاعلم لهم وقد يطلق  
الظن بازاء العلم على كل رأى واعتقاد من غير قاطع وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزانع عن الحق  
لشبهة (فويل) أى تحسر وهلك ومن قال انه واد أو جبل في جهنم فغناه ان فيها مواضع يبوء آفئيه  
من جعل له الويل ولعله سباه بذلك مجاز أو هو في الاصل مصدر لافعل لهو انما ساغ الابتداء به نكرة لانه  
دعاء (للذين يكتبون الكتاب) يعني المحرفين ولعله أراد به ما كتبوه من التأويلات الزائفة  
(يا أيهم) ناكيد كقولك كتبت بيمينى (ثم يقولون هذا من عند الله ليشترباه ثمنا قليلا) كي  
يحصلوا به عرضا من اعراض الدنيا فانه وادى لقليل بالنسبة الى ما استوجبه من العقاب الدائم  
(فويل لهم مما كتبت أيديهم) يعني المحرف (وويل لهم مما يكسبون) ير بدبه الرشى (وقالوا  
لن نمسنا النار) المس اتصال الشيء بالشيء بحيث تتأخر الحاسة به والمس كالطلب ولذلك يقال  
ألمسه فلا أجده (الا أياما معدودة) محصورة قليلة وروى ان بعضهم قالوا ان بعد أيام عبادة  
الجهل أو بعين يوم أو ما بعضهم قالوا مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وانما ان عذب مكان كل ألف سنة يوما  
(قل) اتخذتم عند الله عهدا) خبر أو وعدا بما تزعمون وقرأ ابن كثير وحفص باظهار الدال

بالقاطع البداة أو البرهان (قوله لانه دعاء) فيكون مثل سلام عليك وان قيل هذا يناسب القول الاول وهو ان يكون الويل بمعنى الهلاك  
دون ما اذا جعل بمعنى الوادى أو الجبل المذكور لان معنى سلام عليك سلام منى عليك وهذا لا يناسب المعنى الثانى قلنا هو على المعنى الثانى  
معرفة لانه علم المكان مخصوص وحصر جواز الابتداء به لانه دعاء المذهب المشهور لا كثر النجاة وأما المحققون منهم فلم يشترطوا في  
جواز كون المبتدأ نكرة الا كونه مفيد انحو كوكب انقض الساعة قال الرضى قال ابن الدهان اذا حصلت الفائدة فاخبر عن أى نكرة  
شئت فلك أن تقول رجل في الدار وكوكب انقض الساعة قال الله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة (قوله والمس كالطلب) قال  
في الصحاح المس باليد تفسير المس بما هو كالطلب لا يطابق ما في الصحاح نعم الالتماس الطلب والتمس الطلب مرة بعد أخرى  
كنا في الصحاح (قوله وانما ان عذب مكان كل ألف سنة يوما) هذا توهم عجيب وغلط غريب وجهل فاحش لأصل له وشبهة لا منشأ لها

(قوله وفيه دليل على أن الخلف في خبر الله تعالى محال) لك أن تقول هذا يدل على أن الخلف في وعد الله محال دون مطلق الخبر قال العهد المذكور ههنا وعد واعلم أن في هذه المسئلة خلافا بين أهل الكلام بعضهم على أن الخلف في خبر الله تعالى محال مطلقا سواء كان في الوعد أو الوعيد لان الخلف نقص تقديس الله تعالى منه وبعضهم على أن الخلف في الوعيد جائز دون الوعد لان الخلف في الوعيد ليس بنقص بل هو عفو وكرم وإلى هذا ذهب بعض أعظم العلماء قدس الله أرواحهم (قوله على وجه أعم) فغنى قوله بل بإيجاب ما تقول من مساس النار زمانا، ويدودها (١٦٦) طويلا للسلك من كسب سيئة فأحاطت به الخطيئة وليس الحكم مخصوصا بقرينة

والباقون بادغامه (فلن يخلف الله عهده) جواب شرط مقدر رأى أن اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده وفيه دليل على أن الخلف في خبره محال (أم تقولون على الله ما لا تعلمون) أم معادلة لمزمة الاستهزام بمعنى أي الامرين كائن على سبيل التقرير بل على وقوع أحدها أو منقطعة بمعنى بل أقولون على التقرير والتقرير (بلى) أثبات لما نفوه من مساس النار طم زمانا ما يديدا ودهراطو بلا على وجه أعم ليكون كالبرهان على بطلان قولهم وتخص بجواب النفي (من كسب سيئة) قبيحة والفرق بينهما وبين الخطيئة أنها قد تقال فيما يقصد بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض لانها من الخطأ والكسب استجلاب النفع وتعليقه بالسيئة على طريقتة قوله فيشرهم بعذاب أليم (وأحاطت به خطيئته) أي استولت عليه وشملت جملة أحواله حتى صار كالحاط بها لا يتخلو عنها شيء من جوانبه وهذا انما يصح في شأن الكافر لان غيره وإن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه فلم تحط الخطيئة به ولذلك فسرها السلف بالكفر وتحقيق ذلك أن من أذنب ذنبا ولم يقع عنه استجره الى معاودة مثله والانهماك فيه وارتكاب ما هو أكبر منه حتى استولى عليه الذنوب وتأخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا الى المعاصي مستحسنا اياها معتقدا ان لالذة سواها مبعضا لمن يمنعه عنها مكنيا لمن ينصحها فيها كقَالَ الله تعالى كُنْ مِنْ عَاقِبَةِ الَّذِينَ مِنْ أَسَافُ السَّوْءِ ان كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَفَرَّغُوا خُطْيَاهُ ثُمَّ وَفَّرُوا خُطْيَاهُ وَخَطِيئَتُهُ عَلَى الْقَلْبِ وَالْإِدْغَامُ فِيهِمَا (فأولئك أصحاب النار) ملازموها في الآخرة كما أنهم ملازمون أسبابها في الدنيا (هم فيها خالدون) دائمون أولابون لبثا طويلا والآية كثرى لاجحة فيها على خلود صاحب الكبيرة وكذا التي قبلها (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) جرت عادته سبحانه وتعالى على أن يشفع وعده بوعده لترجي رحته وبخشي عذابه وعطف العمل على الإيمان بدل على خروجه عن مسماه (واذا أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا يعبدون الا الله) اخبار في معنى النهي كقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وهو أبلغ من صريح النهي لما فيه من إيهام أن النهي سارع الى الانتهاء فهو يخبر عنه ويعضده قراءة لا تعبدوا وعطف قولوا عليه فيكون على ارادة القول وقيل تقديره ان لا يعبدوا فلم ساعد ان رفع كقوله

ألا بهذا الزاجرى احضر الوغى \* وأن أشهد الذات هل أنت مخلد  
و يدل عليه قراءة ان لا تعبدوا فيكون بدلا عن الميثاق أو معمولا له بحذف الجار وقيل انه جواب قسم دل عليه المعنى كانه قال وحلفناهم لا يعبدون وقرأ نافع وابن عامر وأبو عمر وعاصم ويعقوب بالناء حكاية لما خوطبوا به والباقيون بالياء لانهم غيب (وبالوالدين احسانا) متعلق بمضمر تقديره وتحسنون

اليهود (قوله بلى من كسب سيئة الآية) فان قلت با فائدة قوله من كسب سيئة اذ يكتفى أن يقال بلى من أحاطت به خطيئته الآية قات فائدته الزجر عن المعاصي والاشعار بالان كسب سيئة فقد يترتب احاطة الخطيئة ويخشى استمراره على العصية فينجبر أمره الى الكفر نعوذ بالله (قوله والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض) معناه ان الخطأ يغلب فيما لا يتوجه القصد اليه حقيقة بل يتوجه الى شيء آخر لكن يترتب عليه ما لا يقصد اليه حقيقة وانما قال غالبالان الذنب يقال له الخطيئة وان توجه القصد اليه بالذات (قوله وتعليقه بالسيئة الخ) يمكن أن يكون الكسب ههنا بمعنى مطلق الاستجلاب فيكون مجارا مرسلان فيقبل استعمال اسم الكل في الجزء (قوله تحقيق ذلك) أي تحقيق

ما ذكر من كسب السيئة واحاطة الخطيئة (قوله والآية كثرى لاجحة فيها الخ) لان الحكم المذكور مخصوص بالكافر كما صرح به (قوله وكذا الآية التي قبلها) وهي قوله تعالى في أول الذين يكتبون الآية لان الويل لا يدل على الخلود أولان الحكم المذكور مخصوص بالكفار (قوله فيكون على ارادة القول) ليحصل الارتباط بين قوله لا تعبدوا ومقابلته فيكون بدلا من الميثاق أو معمولا له بحرف الجر على تقدير البدلية يكون المعنى واذا أخذنا ميثاق بني اسرائيل توحيدهم كما قاله صاحب الكشف وعلى تقدير كونه معمولا بحرف الجر يكون المعنى واذا أخذنا ميثاق بني اسرائيل بان لا تعبدوا والا الله

(قوله وحسن على المصدر) قال العلامة التفتازاني هذا رد على الزجاج حيث منع هذه القراءة وهما من احسن تأنيث الاحسن فلا يستعمل بدون اللام (قوله وأتم معروضون عادتكم الاعراض) فسر به ذلك لان هذا أ كثر فائدة من مجرد الاعراض وهذا انشائي من الجملة الاسمية فتكون جملة حالية أي تولىتم حال كونكم مستمرين على الاعراض والتولي ويحتمل أن تكون معترضة (قوله على نحو ما سبق) أي على التوجهات التي ذكرت في قوله تعالى وإذا أخذنا من قبل بني اسرائيل لانتعبدون الآية (قوله وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسباً وأودينا) فيه نظر فان اتصال واحداً بآخر نسباً وأودينا لا يجعل قتل أحدهما الآخر قتل نفسه والاولى أن يكون المراد من قوله لا تسفكون دماءكم دماء المنتسبين بكم أو يقال قتل الرجل غيره بوجوب قتله كما ذكر فتوسع فيه فجعل الاول عين الثاني (قوله فيكون اسناد الاقرار بهم مجازاً) ظاهر هذا الكلام انه تفريع على قوله وقيل الخ فيكون اسناد الاقرار بهم على غير هذا الوجه حقيقة وفيه نظر والظاهر أن اسناد الافعال المذكورة الى الاسلاف بتقدير مضاف وامانه اخذ الميثاق من الموجودين في زمان النبي فبظواهره اذ لا يعلم انهم عهدوا ذلك العهد في زمنه صلى الله عليه وسلم نعم الخطاب في قوله أتم للجودين في عصره ونسبة القتل والاخراج بهم بالاعتبار المذكور الآن (١٦٧) يقال المراد من أخذ الميثاق واقرارهم

ككيفهم باحكام كتابهم وقبولهم لها (قوله فانه القتل في الحقيقة) ليس المراد انه القتل حقيقة لغوية واطلاق التل على غيره أعني سفك الدم مجازاً وانما المراد من القتل الحقيقي الشيء الذي أثره أقوى وأشد وأدوم من القتل الذي هو ازهاق الروح لان فائدة الحياة هي اللذات والبعد عن الآلام ولما كانت لذات الحياة ابدية أقوى وأدوم كانت زوالها أولى بان يسمى ما يوجب قتلاً وكذا القول في الجلاء الحقيقي (قوله على معنى أتم

وأحسنوا وذو القرى واليتامى والمساكين) عطف على الوالدين واليتامى جمع يتيم كنديم وندامى وهو قليل ومسكين مفعيل من السكون كأن الفسق أسكنه (وقولوا للناس حسناً) أي قولوا حسناً وسماه حسناً للبالغه وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب حسناً بفتح حتين وقرئ حسناً بضمين وهو لغة أهل الحجاز وحسن على المصدر كبشرى والمراد به ما فيه نفاق وارشاد (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) يريد بهما ما فرض عليهم في ملتهم (ثم تولىتم) على طريقة الالتفات ولعل الخطاب مع الموجودين منهم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن قبلهم على التغليب أي أعرضتم عن الميثاق ورفضتموه (الاقليد الامنكم) يريد به من أقام اليهودية على وجهها قبل النسخ ومن أسلم منهم (وأتم معروضون) قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء والطاعة وأصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (وإذا أخذنا منكم فكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم) على نحو ما سبق والمراد به ان لا يتعرض بعضهم بعضاً بالقتل والاجلاء عن الوطن وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسباً وأودينا وألانه يوجب قصاصاً وقيل معناه لا تركبوا ما يبيع سفك دماءكم واخراجكم من دياركم ولا تفعلوا ما يردكم ويصرفكم عن الحياة ابدية فانه القتل في الحقيقة ولا تفرقوا ما تمنعون به عن الجنة التي هي داركم فانه الجلاء الحقيقي (ثم أقر ريم) بالميثاق واعترفتم ببلزومه (وأتم تشهدون) توكيد كقولك أقر فلان شاهداً على نفسه وقيل وأتم أيها الموجودون تشهدون على اقرار اسلافكم فيكون اسناد الاقرار بهم مجازاً (ثم أتم هؤلاء) استبعاد لما تركبوه بعد الميثاق والاقرار به والشهادة عليه وأتم مبتدأ وهؤلاء خبره على معنى أتم بعد ذلك هؤلاء النافضون كقولك أنت ذلك الرجل الذي فعل كذا نزل تغير الصفة

بعد ذلك هؤلاء النافضون) الى قوله نزل تغير الصفة منزلة تغير الذات فان قيل اذا كان المراد أتم هؤلاء النافضون لا يحسن جعل تغير الصفة النافضون لابد ان يكونوا معادين لتغير الذات فالجواب ان جعل هؤلاء خبراً لا يتم بفيد تغير الذات لان قوله النافضون يفيد به حتى يتوجه عليه ما ذكر فكانه قيل أتم هؤلاء يفيد تغير الذات وما هو الا بحسب الوصف الذي هو النقص كاستحيى فكانه قيل استعمل ما يفيد تغير الذات فيما يكون التغاير فيه بحسب الوصف توسعاً للنكتة التي ستجيء لا يراد السؤال المذكور نعم يحسن هذا على بل النافضون لابد ان يكونوا المهادين والظاهر ما وجهه الكشف وهو ان المراد انكم قوم آخرون غير أولئك المقرين نزل بتغير الصفة منزلة تغير الذات لكنه قال بعد ذلك كقول رجعت بغير الوجه الذي خرجت به ومعناه رجعت على صفة غير الصفة التي خرجت بها قال العلامة التفتازاني فيه نصريح بتغاير الوجه وكناية عن تغاير الذات وما ذاك الا بحسب الوصف ومن هذا يعلم انه يكفي في المقصود اعتبار تغاير الصفة فالخاتمة الى اعتبار تغاير الذات وجعل تغاير الصفة منزلة تغاير الذات والجواب ان اعتبار تغاير الذات للبالغه في تقبيح حالهم وكانهم قوم آخرون يفعلون ما يحكي عنهم يفيد انه كالمستحيل ان يعهد قوم ما ذكرتم بنقض عهدهم وبفعلون خلافه



ما عاهدوه (قوله وعدهم باعتبار ما أسند إليهم حضوراً إلخ) يعني جعلهم مخاطبين باعتبار اسناد هذه الأفعال المذكورة إليهم وهي عدم السفل وعدم الإخراج من (١٦٨) الديار وجعلهم غائبين باعتبار اسناد الأفعال التي سيحكي عنهم في قوله تقتلون

أنفسكم الآية والتعير عنهم بضمير الخطاب باعتبار حضورهم والتعير عنهم باسم الإشارة الذي من الاسماء الظاهرة التي في حكم الغيب باعتبار الجبل التي يجيء ذكرها ولا يخفى أن هذا التقدير يناسب اتحاد الذات لا التغاير فتأمل (قوله امحال والعامل فيه معنى الإشارة) فيه نظراً ليس الإشارة إليهم حال كونهم قائلين عخر جبين ويمكن توجيهه بتكلف فتأمل (قوله أو بيان لهذه الجلبة) ان قيل لاختفاء ان معناها متخالفان ليس احداًهما متضمنة للآخرى بل هذه الجلبة دالة على من ائصف بجملته تقتلون أنفسكم قلناه أو إشارة إلى جماعة مخصوصة متصفة بصفة بيانها قوله تقتلون أنفسكم نحو قوله تعالى فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك الآية والغرض من التوجيهين المذكورين وجه عدم عطف تقتلون أنفسكم على ما قبله (قوله وقيل هو لأن كيد لا يخفى انه ليس بتأ كيد

منزلة تعير الذات وعدهم باعتبار ما أسند إليهم حضوراً وباعتبار ما سيحكي عنهم غيباً وقوله تعالى (تقتلون أنفسكم) وتخرجون فر يقامنكم من ديارهم) امحال والعامل فيها معنى الإشارة أو بيان لهذه الجلبة وقيل هو لأن كيدوا خبر هو الجلبة وقيل بمعنى الذين والجلبة صائته والمجموع هو الخبر وقرئ تقتلون على التكثير (نظاهاون عليهم بالأمم والعدوان) حال من فاعل تخرجون أو من مفعوله أو كما هي والظواهر التعاون من الظهور وقرأ عاصم وحزق الكسائي بخذف إحدى التاءين وقرئ باظهارها وتظهرون بمعنى تتظهرون (وان يأتوكم أسارى فتادوهم) روى ان قرينة كانوا حلفاء الاوس والنضير حلفاء الخزرج فاذا اقتتلا عاون كل فريق حلفاءه في القتل وتخرج الديرار واجلاء أهلها واذا أسرا أحد من الفريقين جعلوا له حتى يفدوه وقيل معناه ان يأتوكم أسارى في أيدي الشياطين تصعدوا لانتقامهم بالارصاد والوعظ مع تصديقكم أنفسكم كقوله تعالى ان تأمروا الناس بالبر وتنسون أنفسكم وقرأ حزة أسرى وهو جمع أسير كجريح وجرحى وأسارى جمعه كسكرى وسكارى وقيل هو أيضاً جمع أسير وكأنه شبه بالكسلان وجمع جمعه وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحزق وابن عامر فتدوهم (وهو محرم عليكم اخراجهم) متعلق بقوله وتخرجون فر يقامنكم من ديارهم وما بينهما اعتراض والضمير لآشأن أو مهمم ويفسر اخرجهم أو راجع الى ما دل عليه تخرجون من المصدر واخراجهم بدل أو بيان (أقتومنون ببعض الكتاب) يعنى الفداء (وتكفرون ببعض) يعنى حرمة المقاتلة والاجلاء (فاجزاء من يفعل ذلك منكم الاخرى في الحياة الدنيا) كقتل قرينة وسيهم واجلاء بني النضير وضرب الجزية على غيرهم وأصل الخزي ذل يستحق منه ولذلك يستعمل في كل منهما (ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب) لان عصيانهم أشد (وما الله بغافل عما تعملون) تأ كيداً لوعيد أى الله سبحانه وتعالى بالمرصاد لا يغفل عن أفعالهم وقرأ عاصم في رواية المفضل تردون على الخطاب اقوله منكم وابن كثير ونافع وعاصم في رواية أبي بكر وخالف يعقوب يعملون على ان الضمير ان (وأولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة) تأثروا الحياة الدنيا على الآخرة (فلا يخفف عنهم العذاب) بنقض الجزية في الدنيا والتعذيب في الآخرة (ولاهم ينصرون) بدفعهما عنهم (ولقد آتينا موسى الكتاب) أى التوراة (وقفينا من بعده بالرسل) أى أرسلنا على أثره الرسل كقوله سبحانه وتعالى ثم أرسلنا رسلاً تنرى يقال ففاه اذا تبعه ووقفاه اذا أتبعه اياه من القفا نحو ذنبه من الذنب (وآتيناعيسى بن مريم البينات) المعجزات الواضحات كاحياء الموتى وبراء الاكهم والابرص والاعرج بالغيثات والالانجيل وعيسى بالعبارة بأشوع ومريم بمعنى الخادم وهو بالعربية من النساء كازير من الرجال قال رؤبة \* قلت لزير لم تصله مريمه \* ووزنه مفعول اذ لم يثبت فعيل (وأيدناه) وقويناه وقرئ أيدناه بالمد (بروح القدس) بالروح المقدسة كقولك حاتم الجود ورجل صدق وأراد به جبريل وقيل روح عيسى عليه الصلاة والسلام ووصفها به لظهوره عن مس الشيطان أو لكرامته على الله سبحانه وتعالى ولذلك أضافه الى نفسه تعالى وألانه لم تضمه الاصلاب ولا ارحام الطوائف أو الانجيل أو اسم الله الاعظم الذي كان يحى به الموتى وقرأ ابن كثير القدس بالاسكان في جميع القرآن (أفكلما جاءكم رسول بما لا نهوى أنفسكم) بما لا تحبوه يقال

هو

لفظي ولا معنى فلزم قسم آخر من التأ كيد الآن يقول هذا القائل انه تأ كيد لفظي بان يقال

التأ كيد اللفظي مالىس بمعنى وهو الالفاظ المعينة (قوله بالروح المقدسة) الروح تذكروث (قوله كازير من الرجال) الزير من الرجال من يحب محادثة النساء ومجاسنتهن

(قوله) ووسطت الهزمة بين الفاء وما تعلق به (الح) ما تعلق به الفاء من قوله ولقد آتينا موسى الكتاب (الح) واعلم ان في نحو هذه الجلة مذهبين أحدهما ان الهزمة مقدمة لفظا ومعنى على حرف العطف والثاني ان هزمة الاستفهام مؤخره عن حرف العطف في الاصل ثم قدم رعاية للاستفهام المستحق للصدارة قال صاحب المعنى اذا كانت الهزمة في جملة معطوف بالواو أو بالفاء أو بثم قدمت على العاطف تنبيها على اصالتها في التصدر نحو أولم ينظر وأفلم يسيرا أتم اذا ما وقع أتمت به واخواتها متأخرة عن حرف العطف نحو وكيف تكفرون فاين تذهبون فاني يؤفكون وهل يهلك الا القوم الفاسقون هذا مذهب سيبويه والجمهور وخالفهم جماعة أولهم الزحخشري وزعموا ان الهزمة في محلها الاصل وان العطف على جملة مقدرة بينها وبين العاطف فيقولون التقدير في أفلم يسيرا وأفلم يسيرا وفي أفنضرب (١٦٩) عنكم الذرصة فها أنهم لم يفتضرب

عنكم الذرصة فها أنهم لم يفتضرب  
عنكم الذرصة فها أنهم لم يفتضرب  
التقدير في جملة أفكما  
الح أعرضتم أو مثل ذلك  
في كلام المصنف إشارة  
الى المذهبين اما الإشارة  
الى الاول فقوله ووسطت  
الهزمة بين الفاء وما تعلق  
به واما الى الثاني فقوله  
الفاء للعطف على مقدر ثم قال  
أى صاحب المعنى ويضعف  
قول الزحخشري ومن تبعه  
ما فيه من التكلف وأنه غير  
مطرد اما الاول فلدعوى  
حذف الجلة فان قول بل  
بتقديم بعض المعطوف على  
العاطف فقد يقال انه  
أسهل منه واما الثاني  
فلانه غير ممكن في نحو  
أفمن هو قائم على كل نفس  
بما كسبت وقد جزم  
الزحخشري في مواضع بما  
يقوله الجمهور منها في قوله  
تعالى أفأمن أهل القرى

هو بالكسر هو إذا أحب وهو بالفتح هو باباضم اذا سقط ووسطت الهزمة بين الفاء وما تعلق  
به تو بيخاطم على تعقيهم ذلك بهذا تعجيبا من شأنهم ويحتمل أن يكون استثناء الفاء للعطف على  
مقدر (استكبرتم) عن الايمان واتباع الرسل (ففرقا كذبتم) كوسى وعيسى عليهما السلام  
والفاء للسببية أو للتفصيل (وفر يقاقتلون) كزكريا يحيى عليهما السلام واما ذكر بلغض المضارع  
على حكاية الحال الماضية استحضارها في النفوس فان الامر فظيع أو مراعاة للفواصل وللدلالة على  
انكم بعد فيه فانكم تحومون حول قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولائي أعصمه منكم ولذلك سحرتموه  
وسمتم له الشاة (وقالوا قاتلوا غلغا) مشقة باغطية خلقية لا يصل اليها ما جئت به ولا تفقهه مستعار  
من الاغلف الذي لم يتختم وقيل أصله غلف جمع غلاف خفف والمعنى انها أوعية للعالم لتسمع علما  
الاوعته ولا تسمع ما تقول أو نحن مستغنون بما فيها عن غيره (لأعظم الله بكمفرهم) رد لما قالوه  
والمعنى انها خلقت على الفطرة والتسكن من قبول الحق ولكن الله خذلهم بكفرهم فابل استعدادهم  
أو انها لم تأب قبول ما تقول لخلل فيه بل لأن الله تعالى خذلهم بكفرهم كما قال تعالى فاصمهم وأعمى  
أبصارهم أو هم كفرة ملعونون فمن أين لهم دعوى السلم والاستغناء عنك (فقليل ما يؤمنون)  
فأما نقالا يؤمنون وما مبردة للبالغة في التقايل وهو ايمانهم ببعض الكتاب وقيل أراد بالقلية العدم  
(ولما جاءهم كتاب من عند الله) يعنى القرآن (مصدق لما معهم) من كتابهم وقرى بالصب  
على الحال من كتاب لتخصمه بالوصف وجواب لما حذف دل عليه جواب لما الثانية (وكأنوا من  
قبل يستفتحون على الذين كفروا) أى يستنصرون على المشركين ويقولون اللهم انصر تابني  
آخر الزمان المنعوت في التوراة أو يفتحون عليهم ويعرفونهم ان نبيا بعث منهم وقد قرب زمانه والسين  
للبالغة والاشعار بان الفاعل يسأل ذلك عن نفسه (فلمما جاءهم ما عرفوا) من الحق (كفروا)  
به حسدا وخوفا على الرياسة (فاعتذ الله على الكافرين) أى عليهم وأتى بالمظهر للدلالة على  
انهم لعنوا الكفرهم فتكون اللام للمهدود ويجوز ان تكون للجنس ويدخلون فيه دخولا أولا لأن  
الكلام فيهم (بئس ما اشتروا به أنفسهم) ما نكروا بمعنى شئ مميزة لفاعل بئس المستكن واشتروا

(٢٢ - (بيضاوى - اول) ان يأتيهم انه عطف على فأخذناهم بغتة أقول يفهم من كلام الزحخشري

ان الوجهين جائزان ولكل منهما وجه اما وجه الاول فعدم التقدير واما الثاني فعدم انقلاب الهزمة عن موضعه (قوله لتخصمه  
بالوصف) كما قال النحاة ان اذا الحال يقع نكرة اذا اخص بوصف أو بالاضافة الى آخر ما فعلوه كما ذكره في موضعه (قوله)  
والاشعار بان الفاعل (الح) هذا في الظاهر ناظر الى المعنى الثاني ولعل عبارته أحسن من عبارة الكشف فان المفهوم من عبارته ان المبالغة  
هى سؤال الشخص عن نفسه والمفهوم من عبارة المصنف المغايرة بينهما وهو الظاهر (قوله ما نكروا بمعنى شئ مميزة لفاعل بئس  
المستكن (الح) لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون ما اشتروا فاعل بئس أو بدلا من الضمير والاحتمال الاول نقله الرضى عن الفراء وأتى  
على قال ان ما بمعنى الذى واشتروا به أنفسهم صلتة قال ويضعفه قلة وقوع الذى مصرح به فاعلانهم وبئس ولازم حذف الصلة  
باجعها في فتعصم الى ان هى مخصوص أى نعم الذى فعله من الصدقات وكذلك دقتهم دقا نعم انتهى كلامه ويمكن تضعيف الاحتمال

الثاني بان الجمل على التمييز أولى من حمله على البدل لان وقوع التمييز بعده كثير واعلم ان المعنى على تقدير جعل ما موصولا فاعلا للفعل أظهر وأوضح من جعلها تمييزا بمعنى الشيء فالجمل عليه أولى ويمكن الجواب عن الوجهين الذين ذكرهما الرضى اما عن الاول فبان وقوع الذى فاعل نعم وبش على قلة لا يوجب ان يكون ما غير فاعل ههنا واما عن الثاني فبان يقال لما كان المخصوص مذكورا وهو متحد بالذات مع جزء من الصلة فهو فى حكم المذكور فمكانه لم تحذف الصلة بتمامها والاولى ان يقال لما كان فى مثل نعماي مانع من كون ما بمعنى الذى وهو حذف الصلة بتمامها لم يحذف بمعناه واما فى مثل بش ما شتر وافليس فيه المانع المذكور فجعل ما بمعنى الذى وكونها فاعلا أولى من كونها تمييزا (قوله فانهم ظنوا انهم خصوا أنفسهم عن العقاب بما فعلوا) هذا تقيص ماسبق من قوله تعالى فلما ساء لهم ما عرفوا كفره لانهم لم يعرفوا ان النبى على الحق عرفوا ان مخالفته موجبة طلاك أنفسهم لخالصها فان قيل لعله أراد بالعقاب العقاب الدنيوى وهو عدم الرياسة فانهم ان أسلموا فات عنهم الرياسة قلنا هذا لا يناسب شراء الانفس لان شراء الانفس تخليصها من الهلاك الذى هو العقاب الأبدى ولعله لمثل ما ذكرنا لم يلتفت اليه صاحب الكشف بل اقتصر على الوجه الاول (قوله ان يكفروا بما أنزل الله المخصوص بالذم) قال العلامة التفتازانى فى هذا انما يصح لو قال كفروا بلطف الماضى لظهور ان ما باعوا به أنفسهم واستبدلوا فى الماضى ليس هو ان يكفروا فى المستقبل أقول يمكن ان يقال لما كان ما اشترى به أنفسهم مثل حب الرياسة والجاه وهوى يقضى الى (١٧٠) كفرهم فى المستقبل نزل ما يرتب على الشيء منزلة اتساعا بل هو الكفر السابق

المستمر الحاصل فى المستقبل  
(قوله وهو علة يكفر وا  
دون اشترى والافصل) هذا  
ودعى الكشف فانه جعله  
علة لاشترى وقال العلامة  
التفتازانى معنى كلام  
القاضى ان المخصوص وان  
لم يكن اجنبيا بالنسبة الى  
فعل الذم وفاعله ولكن  
لاخفاء فى انه اجنبى بالنسبة  
الى الفعل الذى وصف به  
تمييز الفاعل ويمكن ان  
يقال ان اشترى واصفة

صفته ومعناه باعوا واشترى وبحسب ظنهم فانهم ظنوا انهم خصوا أنفسهم من العقاب بما فعلوا (أن يكفروا بما أنزل الله) هو المخصوص بالذم (بغيا) طلبا لما ليس لهم وحسدوا وهو علة أن يكفروا دون اشترى والافصل (ان ينزل الله) لان ينزل أى حسدوه على ان ينزل الله وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وسهل ويعقوب بالتخفيف (من فضله) يعنى الوسى (على من يشاء من عباده) على من اختاره للرسالة (فبأوبغضب على غضب) للكفر والحسد على من هو أفضل الخلق وقيل لكفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم بعد عيسى عليه السلام أو بعد قولهم عزير ابن الله (وللكافرين عذاب مبين) يراد به اذلالهم بخلاف عذاب العاصى فانه طهره قاله زبويه (واذا قيل لهم بما أنزل الله) يعنى الكتب المنزلة بأسرها (قالوا نؤمن بما أنزل علينا) أى بالتوراة (ويكفرون بما ورأه) حال من الضمير فى قالوا ورأه فى الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه والى المقعول فيراد به ما يوارى به وهو قدماه ولذلك عدمن الاضداد (وهو الحق) الضمير لما رآه والمراد به القرآن (مصدق لما معهم) حال مؤكدة تتضمن رد مقامهم فانهم لما كفروا بما يوافق التوراة فقد كفر واها (قل فم تقتلون أنبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) اعتراض

عليهم

للتمييز فهو متم له فليس ان يكفروا اجنبيا عنه مطقا (قوله ورأه فى الاصل

مصدر) قال فى الصحاح ورأه بمعنى خلف وقبضى بمعنى القدام ولكن لم يتعرض لكونه فى الاصل مصدرا (قوله ويضاف الى الفاعل الخ) مفهوم كلامه ان ورأه لا يكون مستعملا بالمعنى المصدرى لان ما يتوارى بالشيء ليس المعنى المصدرى وكذا ما يتوارى به الشيء فانه مضاف الى الفاعل أو المفعول لا يتخفى ما فى كلامه من التكيف والاضطراب والاولى ان يقال ان ورأه فى الاصل بمعنى الخفاء ويطلق الوراء على القدام لانه يحصل عنه خفاء ما فى خلفه وقد يطلق على الخلف لانه مختلف بالشيء الذى يكون قدماه (قوله ما يتوارى به) أى ما يتوارى بالشيء وهو أى ما يتوارى بالشيء أى بصير مخفيا بسببه هو خلفه وما يوارى به أى ما يخفى الشيء يجب ان يكون قدماه فيكون ورأه زبد اذا كان زب فاعلا يكون خلفه أى ما يتوارى بزبد واذا كان زبد مفعولا يكون المعنى ما يخفى زباده (قوله فانهم لما كفروا بما يوافق التوراة الخ) لك ان تقول موافقة القرآن للتوراة اما باعتبار الصفات الالهية وأفعال الله وحكمه أو باعتبار الاحكام وعلى التقديرين لا يلزم من الكفر بالقرآن الكفر بالتوراة اذ الكفر باعتبار انكارانه نازل من عند الله وانكارانه نازل لا يستلزم انكاران التوراة أيضا وكذلك الجواب ان القرآن يوافق التوراة باعتبارانه نازل من عند الله فانه ذكر فى التوراة ان النبى صلى الله عليه وسلم الذى أنزل عليه القرآن حق فانكاره انكار للتوراة (قوله قل فم تقتلون أنبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) ههنا إشكال وهو انه لا يتلوه الا ما ان يكون الخطاب حقيقة مع الموجودين فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم والمراد

أبؤهم الذين قتلوا الانبياء من قبل فان كان الاول فيأباه قوله تعالى من قبل وأيضاهم ما قبلوا نبيا وان كان الثاني فلا يرتبط بقوله  
واذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا تومئنا بما أنزل الله ونقول أسمع ولكن ان يختر الثاني ويقال المراد قالوا تومئنا أي نحن وأبؤنا تعاليا فزعموا انهم وأبأهم يؤمنون بالتوراة فرد الله  
عليهم بقوله فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ألم تعلم تقتل أبؤكم الانبياء من قبل فالقول في الحقيقة مستدلى بأبؤهم لكنه أسند  
اليهم في الظاهر اشعارا بهم يرضون بالقتل وأن فعلهم كفعالهم وإيمانهم كما يمانهم قيل يمكن ان يكون المعنى فلم يرضون بقتل الانبياء ولم  
يرضوه العلامة التفتازاني لان قوله تعالى من قبل يأتي عنه أقول يمكن الجواب بان معناه قل فلم تقتلون الانبياء الكاثنتين من قبل أي  
لم يرضون بقتل الانبياء الكاثنتين من قبل (قوله وأشر بواقي قلوبهم الجبل (١٧١) بكفرهم) فيه مبالغت أحدها اسناد

لا شراب اليهم فكان  
حب الجبل سار في جميع  
أعضائهم الثانية حذف  
المضاف لان التقدير حب  
الجبل أو عبادته فكان  
الجبل نفسه أشرب في  
قوله بهم انما أنه أسند  
الاشرب اليهم فهو متضمن  
لاسناد الاشرب الى قوله بهم  
ثم أكد ذلك بقوله في  
قوله بهم وفي قوله بهم  
بيان لمكان الاشرب  
فكان قال لا يقول الاشرب  
في أي عضو قيل في قوله بهم  
وعلى ما جوزه بعضهم من  
ان في قد تكون زائدة كقاي  
قوله تعالى اركبوا فيها يمكن  
ان يقال ان في ههنا زائدة  
ويكون قوله بهم بدلا من  
الوار (قوله لانهم كانوا  
مجسمة أو حلولية)

عليهم بقتل الانبياء مع ادعاء الايمان بالتوراة والتوراة لا تسوغه وانما أسنده اليهم لانه فعل آبائهم  
وانهم راضون به عازمون عليه وقرأ نافع وحده أنشاء الله هموزا في جميع القرآن (ولقد جاءكم موسى  
بالبينات) يعني الآيات التسع المذكورة في قوله تعالى ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات (ثم اتخذتم  
الجبل أي الهما (من بعده) بعد مجيء موسى وأذهباه الى الطور (وأنتم ظالمون) حال بمعنى  
اتخذتم الجبل ظالمين بعبادته أو بالاخلال بآيات الله تعالى أو اعتراض معنى وأنتم قوم عادتكم الظلم  
ومساق الآية أيضا لا بطلان قولهم نؤمن بما أنزل علينا والتمنيبه على ان طريقته مع الرسول طريفة  
أسلافهم مع موسى عليها الصلاة والسلام لا تتكرر بالقصة وكذا ما بعدها (واذا أخذنا ميثاقكم  
ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا) أي قلنا لهم خذوا ما أمرتم به في التوراة  
بجد واسمعوا سماع طاعة (قالوا سمعنا) قولك (وعصينا) أمرك (واشر بواقي قلوبهم  
الجبل) تدأخهم بحبه ورسوخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به كما يتداخل الصبغ الثوب والشراب  
أعماق البدن وفي قوله بهم بيان لمكان الاشرب كقوله تعالى انما يكون في بطونهم نارا (بكفرهم)  
بسبب كفرهم وذلك لانهم كانوا مجسمة وحلولية ولم يروا جسما أعجب منه فتمكن في قلوبهم ما سول لهم  
السامري (فلبئس ما يأمركم به ايمانكم) أي بالتوراة والمخصوص بالذم محذوف نحو هذه الامر  
أو ما يبعه وغيره من قبائحهم المعدودة في الآيات الثلاث الزاماعا بهم (ان كنتم مؤمنين) تقرير  
للقدرح في دعواهم الايمان بالتوراة وتقديره ان كنتم مؤمنين بهالم بأمركم بهذه القبائح ولا يرض  
لكم فيها ايمانكم بها أو ان كنتم مؤمنين بها فيشما بأمركم به ايمانكم بها لان المؤمن ينبغي ان لا  
يتعاطى الامايقضيه ايمانه لكن الايمان بها لا يأمربه فاذا ائتم بمؤمنين (قل ان كانت لكم الدار  
الآخرة عند الله خاتمة) خاصة بكم كما فهم لن يدخل الجنة الا من كان هوذا ونصها على الحل من الدار  
(من دون الناس) سائرهم والام لا يجنس أو السالمين واللام العهد (فتمنوا الموت ان كنتم صادقين)  
لان من أيقن أنه من أهل الجنة اشتاقها وأحب التخاص اليها من الدار ذات الشوائب كما قال على  
رضي الله تعالى عنه لا بألى سقطت على الموت أو سقط الموت على وقال عمر رضي الله تعالى عنه بصفين

لا ينبغي ان المجسمة هم الذين يقولون بانه تعالى جسم والحلولية الذين قالوا بان حال في الجسم كما ذكر في الكتب الكلامية  
ولا يلزم من عبادة الجبل ذلك ان يجبو زان تكون عبادتهم له بسبب مجرد شربهم فلفعل هذا مفهوم من الخارج (قوله من دون  
الناس) أي من غير مشاركة للناس تا كيد للخلوص قيل يمكن ان يكون من التعليل أي الخلوص لهم لعدم مشاركة الناس اياهم  
فان من قد يجي للتعليل نحو ما خطيا أنهم أغرقوا فادخلوا نارا فتأمل (قوله فتمنوا الموت ان كنتم صادقين) لئلا ان يقول  
لا يلزم من اختصاص الجنة لهم وعدم دخول غيرهم فيها ان يتمنوا الموت لان بين المفارقة عن الدنيا والدخول في الجنة مسدا  
مشطولة ويمكن ان يكون فيها سدا ومتاعا لا يعلم قدرها الا الله ومنه زمان السكون في البرزخ فهذا مانع من عدم معنى الموت  
والجواب زعم اليهود على ما هو ظاهر كلامهم اهم اذ انما دخلوا الجنة ليس بين مفارقتهم عن الدنيا والدخول في الجنة الاياما معدودة  
لان من مات فقبره امار وصمة من رايض الجنة أو حفرة من حفرة النيران ولما كان زعمهم ان لا يدخلوا النار الا سبعة أيام لم يزل عليهم



ان يسموا الموت اذ هم على زعمهم يكونون في الراحة في عالم البرزخ اذ من لم يكن في الراحة يكون في العذاب لكن زعمهم انهم لا يعدون الاياما معدودة فيكون معنى الآية قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة على ما زعمتم من ان لامهلة طويلا بين الموت والدخول في الجنة فتمتوا الموت (قوله جاء حبيب على فاقة) أى على حاجة وسوق الى الموت كذا قاله العلامة التفاتاني والظاهر انه حال عن المفعول المحذوف أى جاء في حبيب حال كوفي على حاجة وسوق الى الموت (قوله لا أفلمن ندم أى على التمتي) أى أفلمن من ندم عند الموت على تيمنه سابقان المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته فليس شئ أحب اليه مما أمامه فاحب لقاء الله وأحب لقاءه كما هو (١٧٢) نص الحديث على قائله الصلاة والسلام (قوله لانهم لو تمتوا الموت لنقل

أشهر) فان قيل يجوز ان يتنوا في غير الملاء قلنا لو تمتوا لنمتوا في ملاء الناس بجدا لما في القرآن كما هو عادتهم الذميمة (قوله لو ان كان بالقلب لقلنا لمتنا) بمعنى ان سلماتنا ان التفتي بالقلب لزم ان قالوا باللسان تمتنا (قوله على انه أريد بالذين أشركوا اليهود) كذا في الكشف وقال العلامة التفاتاني كلام ابتداء بيان لشدة حرص اليهود لانهم المراد بالشركين والام يكن هذا الكلام رباطا مقابلة قول لا حاجة الى التخصيص باليهود بل يمكن ان يكون المراد غيرهم كما قال في الكشف انه قيل أراد بالذين أشركوا المجوس لانهم كانوا يقولون الملوكم عش ألف نيروز وألف مهرجان وعن ابن عباس هو قول الاعاجم أى هزار ارسال وربطه بما تقدم من قوله تعالى ولتجدنهم

الآن ألقى الاحبة محمد وحرز به وقال حذيفه رضي الله عنه حين احتضر جاء حبيب على فاقة لا أفلمن من ندم أى على التمتي سيما اذا علم انه اسأله الى اشارة فيه ما غيره (ولن يمتوه أبدا بما قدمت أيديهم) من موجبات النار كالسكر بمحمد صلى الله عليه وسلم والقرآن وتكرير التوراة ولما كانت اليد العاملة مختصة بالانسان آلة لقدرته به اعمامة صنائعه ومنها كثر منافعها عبر بهما عن النفس تارة والقدره أخرى وهذه الجلة الاخبار بالغيب وكان كما أخبر لانهم لو تمتوا النقل واشتهر فان التفتي ليس من عمل القلب ليخفى بل هو ان يقول ليت لي كذا ولو كان بالقلب لقلنا لمتنا نعمنا وعن النبي صلى الله عليه وسلم لو تمتوا الموت لغص كل انسان بريقه فبات مكانه وما بقي على وجه الارض يهودى (والله اعلم بالظالمين) تهديد لهم وتنبيه على انهم ظالمون في دعوى ما ليس لهم ونفيه عن هولهم (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) من وجد بقله الجارى مجرى علم ومفعولاهم وأحرص الناس وتكبير حياة لأنه أريد به افراد من أفرادها وهي الحياة المتطاوله وقرئ باللام (ومن الذين أشركوا) محمول على المعنى وكأنه قال أحرص من الناس على الحياة ومن الذين أشركوا وافرادهم بالذكر المبالغة فان حرصهم شديدا لزم يعرفوا الحياة العاجلة والازالة في التوبيخ والتقرير فاتهم لما زاد حرصهم وهم مقرون بالجزاء على حرص المنكرين دل ذلك على علمهم بانهم صأرون الى النار ويجوز أن يرادوا حرص من الذين أشركوا اخذوا حرصا لدلالة لا أول عليه وأن يكون خبر مبتدأ محذوف صفته (يودأ أحدهم) على أنه أريد بالذين أشركوا اليهود لانهم قالوا عزير ابن الله أى ومنهم ناس يودأ أحدهم وهو على الأولين بيان زيادة حرصهم على طريق الاستئناف (لو يعمر ألف سنة) حكاية لودادتهم ولو معنى ليت وكان أصله لو أعمر فأجرى على الغيبة لقوله يودأ كقولك حاف بالله ليفعلان (وما هو بمنزحته من العذاب أن يعمر) أضمر لآحدهم وأن يعمر فاعل من منزحته أى يودأ أحدهم بمن يزحذه من العذاب تعميده وأما لدل عليه يعمر وان يعمر بدل منه أو بهم وأن يعمر موضعه وأصل سنة سنة لقولهم سنوات وقيل سنة كجبه لقولهم سانهته وتسنت النخلة اذا أنت عليها السنون والزحزة التباعد (والله تبصر بما يعملون) فيجاز بهم (قل من كان عدوا لجبريل) نزل في عبد الله بن صوريا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ينزل عليه بالوحى فدل جبريل فقال ذاك عدو أعادنا ثم أرا وأشهدناه أنه أنزل على نبينا ان بيت المقدس سيخر به نحنصر فيعشمان يقتله قرأه بابل فدفع عنه جبريل وقال ان كان ربكم أمره بهلاكم فلا سلطانكم عليه ولا فيم تقتلونوه وقيل دخل عمر رضي

الله أحرص الناس على حياة المبالغة في حرصهم فانه لما قيل هم أشد الناس حرصا والحال ان من الناس المشركين من الله يودأ أحدهم أن يعمر ألف سنة فحرصهم على الحياة مالا يمكن وصفه (قوله وهو على الأولين الخ) قد مر توجيهات ثلاث لقوله تعالى ومن الذين أشركوا فقال ان قوله تعالى يودأ على الأولين جلة مستقلة على طريقة الاستئناف اذ الكلام على هذين التوجيهين ثم عند قوله تعالى ومن الذين أشركوا وما على التوجيه الثالث وهو ان يكون يودأ أحدهم صفة مبتدأ محذوف ويكون قوله تعالى ومن الذين أشركوا خبره فيكون هذا المجموع جلة معطوفة على السابقة (قوله لو بمنى ليت) تابع في ذلك صاحب الكشف وتوضيح المعنى انه في تقدير يودأ أحدهم قائلا لو أعمر بمعنى ليتني أعمر الا انه نظرا لفظا أحدهم وهو غائب وذكرت الحكاية بلفظ الغيبة

فكذا قال العلامة التفنيزاني والتقدير الذي ذكره لا يتم اذ لا وجه لمجرد قوله يودأحدهم فاذلوا لهم بل لابد من شيء آخر وهو ان يقال يودأحدهم العمرو بل اذ لا قولاً لآمر وظاهر ان هذا تكلف والحق ان لو ههنا حرف مصدرى قال ابن هشام والذي أثبت لو المصدرية الفراء وأبو علي وأبو البقاء وابن مالك وأكثروا في عهده بعدوة أويود (قوله وان كان كايقولا ن فليسا بعدوين) فكان منشأ توهمهم الباطل قياس الملائكة المقرين الى الله تعالى على خواص السلاطين المقرين اليهم وذلك فاسد لان الملائكة كلهم مطيعون لآمر خالقهم ومتزهون عن الحسد وعن الاخلاق الذميمة فلا وجه لعداوتهم بعضهم مع بعض (قوله فانه محل الفهم والحفظ) كون القاب محل الفهم ظاهر وما كونه محل الحفظ فيه خفاء فان المسطور في كتب العلوم العقلية ان حافظ الصور والخرائصة الخيال وحافظ المعاني الجزئية القوة الحاصلة في مؤخر الدماغ السماوية بالحفاظة وحافظ المعاني السكوية وخرائتها والعقل المفيض على النفوس بامر ربه (قوله فليمت غيظا الخ) فان قلت اذ كان الجواب أحداً ذكر فواجبه ربط نزهة بقلنا اما وجه ربط الاول فبان يقال المعنى فليمت غيظاً لانه نزهة الآية وتوضيحه ان سبب غيظهم وعداوتهم (١٧٣) نزولهم على قلوب النبي عليه السلام وهذا أمر محقق فليمتوا غيظاً وما

محقق فليمتوا غيظاً وما  
وجربط الثاني فيان يقال  
بنزوله على قلبه باذن رب  
ففي أنكر نزوله كان عدواً  
لله ومن كان عدواً لله كان  
الله عدوه واعلم ان ظاهر  
قوله وقيل محذوف انه غير  
محذوف على الوجه الاول  
وليس كذلك لانه على  
الوجه الاول أيضاً محذوف  
لقوله خذف الجواب وأقيم  
علته مقامه فالمراد ان يكون  
الجزء محذوفاً تقديره مع  
عدم ذكر شيء مقامه وحينئذ  
يكون قوله تعالى انه نزهة  
الآية جلة مستأنفة كانه قيل  
ماسبب عداوة جبرائيل  
فقيل انه نزهة الآية فتأمل  
(قوله أراد بعداوة الله

الله تعالى عنه مدراس اليهودي ما فسأهم عن جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع محمد على أمرنا وانه  
صاحب كل خسف وعذاب وميكائيل صاحب الخصب والسلام فقال وما من زلتهم ان الله قالوا جبريل  
عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة فقال ابن كانا كجائنة ولون فليسا بعدوين ولا يتم ككفر  
من الجبر ومن كان عدواً أحدهما فهو عدو الله ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي فقال عليه  
الصلاة والسلام لقدوافكر بك يا عمر وفي جبريل ثمان لغات قرئ بهن أربع في المشهور جبرئيل  
كسلسيل قراءة حمزة والكسائي وجبريل بكسر الراء وحذف الهمزة قراءة ابن كثير وجبرئيل  
كجبرئيل قراءة عاصم رواية أبي بكر وجبريل كقنديل قراءة الباقين وأربع في الشواذ جبرائيل  
وجبرائيل كجبرائيل وجبرئيل وجبرين ومنع صرفه للجمعة والتعريف ومعناه عبد الله (فانه نزهة)  
البارز الاول لجبريل والثاني للقرآن واضماره غير مذكور يدل على نخاسة شأنه كانه لتعنيته وفرط  
شهرة له لم يحتج الى سبق ذكره (على قلبك) فانه القابل الاول للوحي ومحل الفهم والحفظ وكان حقه  
على قلبي لکنه جاء على حكاية كلام الله تعالى كانه قال قل ما تكلمت به (باذن الله) بامره أو يسيده  
حال من فاعل نزهة (مصدقاً لما بين يديه وهدي وبشرى للمؤمنين) أحوال من مفعوله وظاهر  
ان جواب الشرط فانه نزهة والمعنى من عادى منهم جبريل فقد خلع بقة الاضاف أو كفر بمابعه من  
الكتاب بعداوة اياه لنزوله عليه بالوحي لانه نزل كتاباً مصداقاً للكتب المتقدمة خذف الجواب وأقيم  
علته مقامه أو من عاداه فالسبب في عداوته انه نزهة عليك وقيل محذوف مثل فليمت غيظاً وأفوهو  
عدو لي وأعادوه كما قال (من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فان الله عدو  
للكافرين) أراد بعداوة الله مخالفتهم عداوة أو معاداة المقرين من عبادته وصدر الكلام بذكره  
تفخيها شأنهم كقوله تعالى والله ورسله أحق أن يرضوه وأفراد المكيين بالذكر لفضلهما كأنهما

تعالى مخالفتهم عداوة أو معاداة المقرين من عبادته ان قيل هذا يدل على ان عداوة الله تعالى ليست على معناها الحقيقي بل انما هي تجرؤ  
والمنصف فسر المحبة بميل النفس الى الشيء الكمال أدرك فيه بحيث يجعله على ما يقر به اليه والعبد اذا علم ان الكمال الحقيقي ليس الا الله  
وان كل كمال فهو من الله تعالى لم يكن حبه الا الله وذلك يقتضي ارادة طاعته والرغبة فيما يقر به فلذلك فسر المحبة بارادة الطاعة ولا يخفى  
ان العداوة ضد المحبة فهي نفرة النفس ظاهراً عن الشيء النقيصة أدركت فيه بحيث تجعله على ما يبعده عنه وعلى هذا فلا يجب ان يجعل  
عداوة الله على المعنى المجازي قلنا اعتقاد النقص في الله ليس بما يذهب اليه من له أدنى عقل فاليهود يدعوا ذلك وسيصرح به  
(قوله وصدر الكلام بذكره تفخيها شأنهم) أي صدر الكلام بذكر الله مع ان اليهود لم يزعموا انهم أعداء الله بل زعموا انهم  
عدو جبرائيل والنبي عليهما السلام تنبها على ان عداوة جبرائيل عداوة الله وكذا عداوة النبي عليه السلام عداوة الله وعداوة  
سائر الانبياء ثم ان قوله تعالى فان الله عدو للكافرين زيادة تفخيخ شأن الانبياء والملائكة فانه يفيد ان من عادى الرسل والملائكة فان  
الله عدوهم

(قوله والتنبه غل ان معاداة الواحد) هذا خبر مذكور في الكشف وهو انما يتبع اذا كان الواو بمعنى او والا فلا يدل على ما ذكر بل على شرفهما فتأمل (قوله وقرئ بسكون الواو على ان التقدير الخ) لم يجعل الواو او العاطفة الساكنة كما سكن الهاء في وهو اذ لم يوجد مثل ذلك في الواو العاطفة لم يجعل الواو العاطفة للجملة الفعلية التي هي نبذة على الفاسقين لانه بمعنى الذين فسقوا نظر الى المعنى وان لم يصح جعل صلة اللام الفعل واعلم ان هذا كره موافقا لصاحب الكشف نظرا اذ يلزم منه ان يكون الذين كمالا عاهدوا وعاهد انبذهم فريق منهم كافرين مطلقا ولكن ما ذكر بعده وهو قوله تعالى بل أ كثرهم لا يؤمنون يدل على انهم ليسوا بكافرين مطلقا بل أ كثرهم كافرين وبعضهم مؤمنون والجواب ان الفاسقين والكافرين والمعاهدين والتائبين في الآية بعض اليهود وبعضهم أ كثرهم راجع الى مطالب اليهود في دفع السؤال وقال العلامة الفتازاني أوفى مثل هذه المواضع تقييد تساوي الأمرين في الوقوع مع ان الثاني أبعد وأليق بعدم الوقوع فيحمل على انها بمعنى بل وقد أنبتها الثقات وشهد بها الاستعمال ودلت عليه ههنا القرينة أعنى قوله بل أ كثرهم لا يؤمنون (١٧٤)

من جنس آخر والتنبه على أن معاداة الواحد والكل سواء في الكفر واستجلاب العداوة من الله تعالى وان من عادى أحدهم فكأنه عادى الجميع اذ الموجب لعداوتهم ومحبتهم على الحقيقة واحد ولان الحاجة كانت فيهما ووضع الظاهر موضع الضمير للدلالة على أنه تعالى عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة والرسول كفر وقرأ نافع ميكايل ميكاعل وأبو عمرو ويعقوب وعاصم رواية حفص ميكايل كيعاد والباقيون ميكايل بالهمزة والياء بعدها وقرئ ميكايل كيعكل وميكاعل كميكايل وميكاعل (ولقد أنزل اليك آيات ينات وما يكفر بها الا الفاسقون) أي المتمردون من الكفرة والفسق اذا استعمل في نوع من المعاصي دل على عظمه كأنه متجاوز عن حده نزل في ابن صوريا حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما جئتنا بشئ نعرفه وما أنزل عليك من آية فتنبهك (أو كمالا عاهدوا عهدا) الهمزة لان النكار والواو للعطف على محذوف تقديره أ كفر وبالأيات وكمالا عاهدوا وقرئ بسكون الواو على أن التقدير الا الذين فسقوا أو كمالا عاهدوا وقرئ عاهدوا وعاهدوا (نبذهم فريق منهم) نقضه وأصل النبذ الطرح لكنه يغلب فيما ينسى وانما قال فريق لان بعضهم لم ينقض (بل أ كثرهم لا يؤمنون) رد لما يتوهم من أن الفريق هم الاقلون أو أن من لم ينبذ جهارا فهم مؤمنون به خفاء (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم) كيمسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام (نبذ فريق من الذين آمنوا الكتاب كتاب الله) يعني أتورا لان كفرهم بالرسول المصدق لها كفر بها فيما صدقوا به نبذ فيها من وجوب الايمان بالرسول المؤيد بالآيات وقيل مامع الرسول صلى الله عليه وسلم هو القرآن (وراء ظهورهم) مثل لاعراضهم عنه رأسا بلاعراض عما يرمي به وراء الظاهر لعدم الالتفات اليه (كانهم لا يعلمون) أنه كتاب الله يعني أن علمهم به برصين ولكن يتجاهلون عنادوا واعلم أنه تعالى دل بالآيتين على أن جيل اليهود أربع فرق فرقة آمنوا

أحدها أبعد عن الوقوع لوجهه لظاهر اذ بينهما تناف والاولى ابدال لفظ الاستواء بالاشتراك (قوله فسقوا أو كمالا عاهدوا الخ) قدم النظر الوارد فيه والجواب عنه والاولى ان يقال ان الهمزة مؤثرة عن حرف العطف تقديرها فتكون الجملة معطوفة على الجملة السابقة كما هو مذهب الجمهور (قوله وأن لم ينبذ جهارا الخ) يعني يتوهم من قوله تعالى نبذهم فريق منهم ان الاقلين منهم نابذون فلمن ان لا يكون أ كثرهم نابذين فلمن ان يكونوا مؤمنين فرد هذا

بالتوراة

التوهم بقوله تعالى بل أ كثرهم لا يؤمنون اذ لا يلزم من عدم النبذ جهارا وتردا

وهو المراد من النبذ ههنا الايمان ان يجوز ان يكونوا نابذين خفاء (قوله واعلم انه تعالى قد دل بالآيتين على ان جل اليهود أربع فرق الخ) العبارة الواضحة ان يقال ان المفهوم من قوله تعالى من الآية الثانية بيان حال العالمين باحكام اتورا كما هو المفهوم من قوله تعالى كانهم لا يعلمون وهم فرقتان فرقة تمسكوا باحكام التوراة ظاهرا كما ذكره وفرقة لم تمسكوا بها ظاهرا وعلى هذا يكون مفهوم الآية الاولى بيان حال الجاهلين بها وهم قسما أحدهما المتمردون المنكفرون في المعاصي المعرضون بالطبع عن تعلم أحكام التوراة والعمل بها الثاني الجاهلون الذين ليس لهم تمرد واعراض بالطبع لكن لم يتفق لهم تعلمها واليهام الاشارة بقوله تعالى بل أ كثرهم لا يؤمنون وفي هذا القول اشارة أيضا الى الفرقة الخامسة الذين هم المؤمنون فلو شاء كل اليهود لاجلهم وهو أولى من التخصيص بجلهم فان قلت المفهوم من قوله على ان جل اليهود أربع فرق ان منهم فرقة خامسة فمن غفلنا قد ذكر ان الفرقة الرابعة هم الذين تمسكوا بها ظاهرا ونبذوا حقيقة الخ ومنه يعلم ان ههنا فرقة أخرى هم العالمون بها لكن لا يمسكون بها ظاهرا فتأمل ففیه اشكال

(قوله وعبر عن السحر بالكفر ليدل على أنه كفر) فيه نظر فإن السحر مطلقا ليس بكفر وإنما يكون كفرا إذا خشف شيء موجب للكفر قال الفقهاء حرم فعل السحر اجناعا ويكفر مستحله ولو قال أعمله استوصفان وصفه بما هو كفر كأن يعتقد التقرب إلى الكواكب السبعة أو قال أعمل السحر بقدرتي لا بقدره الله تعالى فهو كافر وإن رصفه بما ليس بكفر فليس بكافر في الإطلاق المذكور ونظر وكذا في قوله باستعماله لأن استعمال السحر ليس بكفر مطلقا قال العلامة الفتازاني علم السحر مزاولة النفوس الخبيثة لأفعال وأقوال يترتب عليها أمور خارقة للعادات ولا يروى خلاف في كون العمل به كفرا وعده نوعان الكبائر مغايران للاشراك لا ينافي ذلك لأن الكفر أعظم والاشراك نوع منه أقول فيه (١٧٥) نظرد كرهنا ثم انفسر علم السحر

بالمزاوله المذكورة ليس كما ينبغي إذ المزاوله عمل وهو ليس بالعمل بل أثره (قوله والمراد بالسحر ما يستعان في تحصيله الخ) فيه نظر إذ لا بد في تعريفه من اعتبار الخارق للعادة الآن يقال هو المراد مما لا يستعمل به الإنسان قال الامام الغزالي العلم الخبيث في حق العباد لأجل أمور ثلاثة الأولى أن يكون مؤديا إلى ضرر ما بصاحبه وأما بغيره كما ينتم علم السحر والطلسات وهو حق إذ شهد به القرآن وهو نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبمورحانية في مطالع التجويم فيتخذ شكل من تلك الجواهر على صورة الشخص المسحور ويتصدله وقت مخصوص في المطالع ويقرب به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش والخالفة

بالتوراة وقاموا بحقوقها كدومني أهل الكتاب وهم الأولون المدلول عليهم بقوله بل أكثرهم لا يؤمنون وفرقة جاهر وأبندعهودها وتخطي حدودها تمر داو فسوقا وهم المعنيون بقوله نبيذ فريقي منهم وفرقة لم يجاهر وأبندعهودها ولكن نبيذوا لجهلهم بها وهم الأكثرون وفرقة عسكوا بها ظاهرا ونبيذوا خفية عالمين بالحال بغيا وعادا وهم المتجاهلون (واتبعوا ما تملو الشياطين) عطف على نبيأى نبيذوا كتب الله واتبعوا كتب السحر التي تقرأها أو تتبعها الشياطين من الجن أو الأانس أو منهنما (على ملك سليمان) أي عهده وتتلو حكاية حال ماضية قيل كانوا يسترقون السمع ويضمون إلى ما سمعوا كاذيب وياقونها إلى الكهنة وهم يدونونها ويعلمون الناس وقشا ذلك في عهد سليمان عليه السلام حتى قيل إن الجن يعلمون الغيب وإن ملك سليمان تم هذا العلم وأنه تسخر به الجن والأانس والرجل (وما كفر سليمان) تكذيب لمن زعم ذلك وعبر عن السحر بالكفر ليدل على أنه كفر وإن كان نبييا كان معصوما منه (ولكن الشياطين كفروا) باستعماله وقرأ ابن عامر وجزء والكسائي ولكن بالتخفيف ورفع الشياطين (يعلمون الناس السحر) اغواء واضلالا والجلالة حال من الضمير والمراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بما لا يستعمل به الإنسان وذلك لا يستتب إلا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس فإن التناسب شرط في التضام والتعاون وهذا تميز الساحر عن النبي والولي وأما ما يتعجب منه كما يفعله أصحاب الحيل بعونه الآلات والأدوية أو يريه صاحب خفة اليد بغيره دهم وتسميته سحرا على التجوز أو لما فيه من الدقة لأنه في الأصل لما خفي سببه (وما أنزل على المسكين) عطف على السحر والمراد بهما واحد والعطف لتغاير الاعتبار والمراد به نوع أقوى منه أو على ما تلو وهمالكان أنزل لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييز بينهم وبين المعجزة ما روى أنهم ما لبثوا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة فغلبتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت إلى السماء بما تعلمت منهما فحكى عن اليهود ولعلمهم رموز الأوائل وحله لا يخفى على ذوي البصائر وقيل لرجلان سميا لمسكين باعتبار صلاحهما أو يؤيده قراءة المسكين بالكسر وقيل ما أنزل في معطوف على ما كفر سليمان تكذيب لليهود في هذه القصة (ببابل) ظرف أحوال من المسكين أو الضمير في أنزل والمشهور أنه بلدين سواد الكوفة (هاروت وماروت) عطف ببيان للمسكين ومنع صرفهما للعامة والجمعة ولو كانا من الهرة والمرت بمعنى الكسر لانصرفا ومن جعل ما نافية أبدهما من الشياطين بدل البعض وما بينهما

الشرع ويتوسل بسببها بالاستعانة إلى الشياطين ويحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله تعالى العادة أحوال غريبة في الشخص المسحور (قوله أو يريه صاحب خفة اليد بغيره دهم) فيه نظر لأن الفقهاء قالوا تعليم الشعبذة وتعلمها حراما والشعبذة خفة اليد قال العلامة الفتازاني الشعوذة خفة في اليد وكذا الشعبذة وقيل للربد الشعوذة خلفته ويعلم بما ذكرنا أن عمل خفة اليد التي هي الشعبذة حرام (قوله وحله لا يخفى على ذوي البصائر) وتوضيحه أن يقال إن المسكين النازلين من السماء أي من السماء عالم القدس الروح والقلب والمرأة التي هي الزهرة النفس فاتهم اجلت الروح والقلب على المعاصي وهما يريان النفس ويطهرانها حتى تصفو فيحصل لها خروج وارتفاع وحيث بسبب كمالها إلى عالم القدس أيضا وليس فياذ كرمنا في هذا التأويل فإنه لا يلزم من جل النفس القلب والروح



على المعاصي اشتغالهم بها (قوله ومن جعل منافية أبدلهم من الشياطين بدل البعض) لأنه اذا لم ينزل على المسكين شيء من السحر على ما هو مقتضى ما النافية فلا يستغلان بالسحر ولا يعلمانه فوجب أن يكون هاروت وماروت غير المسكين لانهم أي هاروت وماروت يعلمان الناس السحر فلا وجه إلا أن يكونا بدلين من الشياطين (قوله فعلى الاول) أي على القول بانهم مملكان نزلا من السماء ابتلاء للناس (قوله وعلى الثاني) أي على تقدير ما قاله اليهود من انهما ملا بشرين فتأمل أو يقال المراد من الثاني كون منافية وأن يكون هاروت وماروت بدلين من الشياطين بدل البعض كذا ذكر (قوله فمن تعلم منا وعمل به كفر) فيه نظر قد مر ودفعه بان يقال ان المراد انه اذا اعتقدهما يوجب الكفر كاستحلاله أو يقال اهل هذا كفر في شرع تقدم (قوله وفيه دليل على أن تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور) فيه نظر ادهو خلاف كلام الفقهاء فانهم لم يجوزوا تعلم السحر وتعلمه فتأمل (قوله الضمير لمادل عليه من أحد) فان التكررة في سياق النفي المقيد للعموم لا تقتدر على تعلم الناس (قوله على الاضافة الى أحد الخ) قال ابن جني هذا من أبعاد الشواذ وذلك انه فصل بين المضاف والمضاف اليه (١٧٦) بالظرف الذي هو به ثم جعل المضاف اليه هو الجار والمجرور رجعا ولم يصلح أن تكون

من مقحمة لتأكيده معنى  
الاضافة كاللام في الأباله  
لان هذه اضافة لفظية الى  
المفعول ليست بمعنى من  
(قوله لانهم يقصدون به  
العمل الخ) انما ذكر هذا  
لانه صرح سابقا ان مجرد  
تعلم السحر غير ضار وانما  
الضرر العمل به (قوله  
والاظهر ان اللام لا ابتداء  
الخ) أي ليست لتأكيد  
كلام التي في لقد علموا  
وانما كان اظهر لان  
التأسيس خبر من التأكيد  
(قوله يحتمل المعنيين) أي  
البيع والشراء كما مر في  
تفسير قوله تعالى بشما  
اشتروا به أنفسهم (قوله  
يتفكرون فيه أو يعلمون  
قبحه على التعيين الخ) فان قيل التقييد بقوله كانوا يعلمون على هذه التفسير يدل على قبح صنيعهم  
على تقدير علمهم وليس كذلك بل شراء أنفسهم قبيح بما ذكر سواء علموا أو لم يعلموا قلنا معنا لو كانوا يعلمون لا ردعوا عن فعلهم  
القبيح ومحصل كلام المصنف ان العلم المثبت لهم ولا العلم الحاصل بالفرز أي الخلقة والبديهة التي لا عدول عنها والعلم المنفي عنهم انهم لم  
يتفكروا فلم يقرر قبحه كما هو حقه عندهم وعملوا على خلاف ما اقتضاه الفعل الفرزي فانهم علموا اجلا لقبحه لكن لم يعلموا قبحه  
على التفصيل والتعيين وأهم علموا قبحه لكن لم يتحقق عندهم حقيقة ما ترتب عليه من العذاب (قوله لا ينبو امثولة من عند الله  
الخ) وانما قدر هذا التقدير لان جواب لو يجب أن يكون فعلية ماضية (قوله لا يدل على ثبات المثوبة والجزم بخيريتها) فيه نظر  
اما أول فلانه لا يدل على ثبات المثوبة بل على ثبات الخيرية للمثوبة وامانا نيا فلانا لان سلم أنه يدل على الجزم بخيريتها وقد تكلف العلامة  
افتتازاني في توجيهه الاول فقال أصله لانهم الله مشوبة فعدل الى مثوبة لهم للدلالة على ثبات المثوبة بهم واستقرارها على تقدير  
الايمان وتقوى ثم الى مثوبة من عند الله بخيرتها لهم على حرمانهم الخير وترغبيلهم سواهم في الايمان والتقوى أقول لا ينبغي ما فيه

ينسب  
على تقدير علمهم وليس كذلك بل شراء أنفسهم قبيح بما ذكر سواء علموا أو لم يعلموا قلنا معنا لو كانوا يعلمون لا ردعوا عن فعلهم  
القبيح ومحصل كلام المصنف ان العلم المثبت لهم ولا العلم الحاصل بالفرز أي الخلقة والبديهة التي لا عدول عنها والعلم المنفي عنهم انهم لم  
يتفكروا فلم يقرر قبحه كما هو حقه عندهم وعملوا على خلاف ما اقتضاه الفعل الفرزي فانهم علموا اجلا لقبحه لكن لم يعلموا قبحه  
على التفصيل والتعيين وأهم علموا قبحه لكن لم يتحقق عندهم حقيقة ما ترتب عليه من العذاب (قوله لا ينبو امثولة من عند الله  
الخ) وانما قدر هذا التقدير لان جواب لو يجب أن يكون فعلية ماضية (قوله لا يدل على ثبات المثوبة والجزم بخيريتها) فيه نظر  
اما أول فلانه لا يدل على ثبات المثوبة بل على ثبات الخيرية للمثوبة وامانا نيا فلانا لان سلم أنه يدل على الجزم بخيريتها وقد تكلف العلامة  
افتتازاني في توجيهه الاول فقال أصله لانهم الله مشوبة فعدل الى مثوبة لهم للدلالة على ثبات المثوبة بهم واستقرارها على تقدير  
الايمان وتقوى ثم الى مثوبة من عند الله بخيرتها لهم على حرمانهم الخير وترغبيلهم سواهم في الايمان والتقوى أقول لا ينبغي ما فيه

من التكلف وعدم ظهور دلالة اللفظ عليه ويمكن أن يقال الأصل لا يثبت إثباته من عند الله خير لهم لحذف الفعل والجار والمجرور  
وعدل إلى الجملة الاسمية اشعاراً بان الثبوت خير لهم والله يريدهم للدلالة على ثبات الخير بالثبوت وإذا ثبتت الخير بالثبوت ثباتاً دائماً  
كانت الثبوتية أيضاً دأمة والجواب عن الثاني أن خيراً إذا كان صفة يدل ظاهره على أن الثبوتية قد تكون خيراً وقد لا تكون خيراً وأما  
إذا رفع كان الحكم بان الثبوتية مطلقة لا خبرية فهنا سؤال وهو أن مفهوم الشرط أن خبرية الثبوتية على تقدير براعمانهم واتقانهم والحال  
أن خبريتها ثابتة سواء آمنوا واتقوا أو لم يؤمنوا ولم يتقوا والجواب أن التقدير بثبوتية من عند الله خير كائن لهم لحذف المشتق  
والجار والمجرور (قوله وتذكير الثبوتية) يعني إنما لم يقل بثبوتية الله خير بالتعريف بل أو رد منكر الماذكر (قوله والودعجة الشيء  
مع غمضه الخ) لو كان كذلك لكان المناسب أن يقال ما عجب الذين كفروا بالذي بدل قوله تعالى ما يود أن نفي الودعي ما ذكر لاستلزام  
نفي المحبة ههنا لكان المناسب ههنا نفي المحبة واعلم أن المفهوم من الصحاح أن الودعي بمعنى التمني وقد يعنى المحبة فانه قال نقول  
وددت لو تفعل كذا أى تمنيت ووددت الرجل أحبه وأما كونه (١٧٧) بمعنى المحبة المعنى الذى آخر ما قال فلا يفهم من

الصحيح (قوله مزيد  
للاستغراق) أى لتأكيده  
الاستغراق والعموم ودفع  
توهم عدم الشمول قال  
العلامة التفتازانى يعنى  
من الذى فى من خير مزيدة  
للاستغراق لأن خبره مذكورة  
فى سياق النفي فاعلم أن ينزل  
وهو مفعول بولد الداخل  
عليها ما لنافية فيفيد من  
الاستغراقية زيادة فى  
العموم وتأكيدها وبست  
صلة محضة أقول فيه نظر  
أما أولاً فلأنه لا نفيد  
زيادة فى العموم بل تؤكد  
العموم وترفع توهم هدمه  
واماناً لأنه صلة محضة  
أى حرف زائد لتأكيده كما  
هو شأن الحروف الزائدة

ينسب اليه وتذكير الثبوتية لأن المعنى لثبوتية من الثواب خير وقيل لولم يمتنى لثبوتية كلام مبتدأ وقرئ  
لثبوتية كمشورة وانما سمى الجزء ثواباً لثبوتية لأن المحسن بثواب اليه (لو كانوا يعلمون) أن  
ثواب الله خير مما هم فيه وقد علموا لكنه جهلهم ترك التبرع والعمل بالعلم (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا  
راعنا وقلوا انظروا) الرعى حفظ الغير لصلاحته وكان المسلمون يقولون للرسول عليه السلام راعنا  
أى راقبنا وتأن بنا فبنا فلنقتنا حتى نفهمه وسمع اليهود فافترضوه وخاطبوه به مريدون نسبته إلى الرعن  
أوسببه بالسكمة العبرانية التى كانوا يتساون بها وهى راعينا فنهى المؤمنين عنها وأمرهم بما يفيد  
تلك الفائدة ولا يقبل التلبس وهو انظر ناعمى انظر إلينا أو انتظرنا من نظر ماذا انتظره وقرئ أنظرنا  
من الانظار أى أمهلنا التحفظ وقرئ راعونا على لفظ الجمع للتوقير راعينا بالتثنية أى قولاً ذارعن  
نسبه إلى الرعن وهو الهوج لما شابه قولهم راعينا وتسبب للسب (واسمعوا) وأحسنوا الاستماع  
حتى لا تفتقر إلى طلب المراجعة أو واسمعوا سمع قبول لا كسمع اليهود أو واسمعوا ما أمرهم به بمجد  
حتى لا تعودوا إلى ما نهيتهم عنه (والكافرين عذاب أليم) يعنى الذين تهاونوا بالرسول عليه السلام  
وسبوه (ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب والاشركين) نزلت تكذيباً لجمع من اليهود  
يظهرون مودة المؤمنين ويزعجونهم يودون لهم الخير والودعجة الشيء مع غمضه ولذلك يستعمل  
فى كل منهما من التبيين كما فى قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركون (ان ينزل  
عليكم من خبير ربكم) مفعول يود ومن الأولى مزيدة للاستغراق والثانية للاشياء وفسر الخير  
بالوحي والمعنى أنهم يحسدون سببه وما يحبون أن ينزل عليكم شيء منه وبالعلم بالنصرة وأهل المارابه  
ما يعنى ذلك (والله يختص برحمته من يشاء) يستبشبه ويعلمه الحكمة وينصه لاجب عليه شيء  
وليس لأحد عليه حق (والله ذو الفضل العظيم) اشعار بان النبوة من الفضل وأن حرمان بعض

(٢٣ - (بيضاوى) - اول )  
محضة ما لبست زائدة بلا فائدة (قوله لا يجب عليه شيء وليس لأحد عليه حق) فيه بحث فإن وجوب الشيء إما أن يكون عبارة عن  
استحقاق الذم بتركه أو أن يكون تركه مستلزماً للاخلال بالحكمة كذا نقل عنهم أى عن القائلين بالوجوب وهم المعتزلة وبعض  
العلماء وحينئذ نقول البارى تعالى علم فى الازل وجود كل حادث فى وقته المعين على هيأته وأحواله المخصوصة فيجب صدور الحوادث  
عنه تعالى على ما تقتضاه علمه الشامل اذ لو لم يصدر لزم الجحول وهو موجب للذم ونحو بالحكمة وأما أنه ليس لأحد عليه حق فلا يفتى  
الوجوب بالمعنى الذى كورود بسطنا هذا البحث فى حاشيتنا على شرح المواضع (قوله فيه اشعار بان النبوة من الفضل) فيه رد  
للفلاسفة حيث يقولون النبوة تكون بالكسب لا بالفضل فإن قلت ان أراد أن النبوة لا تكون الا بفضل الله تعالى فهذا الحصر لا يفهم  
من الآية وإن أراد أن النبوة قد تحصل بالفضل فهو مسلم لكن هذا ليس بمقصود والجواب أن يقال ان مقتضى قواعد الفلاسفة أن كل  
ما صدر من الله تعالى فهو بطريق الإيجاب لا بالفضل والهبة فإذا ثبت أن بعض النبوة بطريق الفضل ثبت أن السكلي كذلك اذ لا قائل

بالفصل (قوله وما عرف فيه من حكمته) فيه نظر اذ على هذا يكون خلافه مخالفا للحكمة فيكون مذموما بالوجهين المذكورين فيكون ذلك الفعل واجبا عليه تعالى بالمعنى المعتبر عند المعتزلة كما مر والاولى حذف هذا والاقصا على ماسبق (قوله والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء وثابتها في غيره) ان اراد ان معناه في اللغة مجموع هذين الأمرين فمنوع وان اراد ان كل واحد منهما معنى مستقل فيكون قوله ولذلك قد يستعمل في كل منهما قليل الجدوى قال في الصحاح ويقال نسخت الشمس الظل ازالته ونسخت الرياح آثار الديار غيرتها ونسخت الكتاب ونسخته واستنسخته كله بمعنى وقال العلامة اليسابوري النسخ لغة ازالة النقل أيضا وهو ان يغير الشيء من حال وصفة مع بقاءه في نفسه وما ذكرناه يدل على ان معنى النسخ ما مجرد الازالة والنقل وأما ما ذكرنا من انه ازالة الصورة عن الشيء وثابتها في غيره فمخالف لما قلنا (قوله من منصبة به) في اعراب كلمات الشرط اختلاف بين النحاة وهذا الذي ذكره مذهب سيبويه قال الرضي يمكن أن يقال على مذهب سيبويه ان كلمات الشرط والاستفهام متضمنة لحرفي الشرط والاستفهام فحذفنا كثرة الاستعمال على ما ذكر في حد الاسم (١٧٨) ان كلمات الشرط اما فاعلة لفعل مقدر أو مفعولة أو لاظهار لكنه خالف ذلك

في موضع آخر فقال وان قلنا ان حرف الشرط مقدر قيل كلمات الشرط كجوه مذهب سيبويه فكلمات الشرط اذن مفعولة لفعل مقدر يفسره ما بعده ابدأ سواء كانت مفعولة أو منصوبة اذ حرف الشرط لا يدخل الاعلى فعل طاهر أو مقدر وذلك عند البصريين وهما موضع نظر آخر فتأمل (قوله أو مثلها في الثواب) يعني وان لم يكن مثلها في النفع بل يكون خيرا منها فيه فان النسخ يناسب ان يكون النفع فيه أي الفائدة العاجلة الدنيوية في النسخ أكثر حتى يتحقق النسخ

عباده ليس اضيق فضله بل لمشيئته وما عرف فيه من حكمته (ما ننسخ من آية أو ننسها) نزلت لما قال المشركون واليهود الا نرون الى محمد بأمر أميها بأمر ثم ينهاهم عنه وبأمر بخلافه والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء وثابتها في غيره كنسخ الظل للشمس والنقل ومنه التناسخ ثم استعمل لكل واحد منهما كقولك نسخت الريح الاثر ونسخت الكتاب ونسخ الآية بيان انتهاء التعبد بقراءتها أو الحكم المستفاد منها أو بهما جعلا وانساؤها اذهابها عن القلوب وما شرطية جازمة لنسخ منتصبة به على المفعولة وقرأ ابن عامر ما ننسخ من أنسخ أي نأمرك أو جبريل بنسخها أو نجد لها منسوخة وابن كثير وأبو عمر ونسأها أي نؤخرها من النص وعقري ننسها أي ننس أحدا اياها وننسها أي أنت وننسها على البناء للمفعول وننسكها باضمار المفعولين (نأت بخير منها أو مثلها) أي بما هو خير للعباد في النفع والثواب أو مثلها في الثواب وقرأ أبو عمرو بقلب الهمزة ألفا (ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير) فيقدر على النسخ والاثبات بمثل المنسوخ أو بما هو خيره منه والآية دلت على جواز النسخ وتأخير الانزال اذا لاصل اختصاص ان وما يتضمنها بالامور المحتملة وذلك لان الاحكام شرعت والآيات نزلت لصالح العباد وتكمل نفوسهم فضلا من الله ورحمة وذلك يختلف باختلاف الاعصار والاشخاص كاسباب المعاش فان النافع في عصر قد يضر في عصر غيره واحتج بهما من منع النسخ بالبدل أو ببديل أو ببدل الكتاب بالسنة فان الناسخ هو ما يأتي به بدلا والسنة ليست كذلك والسكك ضعيف اذ قد يكون عدم الحكم أو الاثقال أصلح والنسخ قد يعرف بغيره والسنة مما أتى به الله تعالى وليس المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك في اللفظ والمعتزلة على حدوث القرآن فان التغير والتفاوت من لوازمه واجب بانهم من عوارض الامور المتعلقة بالمعنى القائم بالذات القديم (ألم تعلم) الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو وأتمه لقوله ومالكه وانما أفردته لانه أعلمهم

(قوله اذا لاصل اختصاص ان الخ) جواب سؤال وهو ان لقائل أن يقول لا يلزم

من الآية جواز النسخ اذ كلمات الشرط قد تدخل على المستحيل كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد تأفاجاب بان دخولا على المستحيل قليل والاصل دخوله على الامور الممكنة (قوله ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير) هذا اثبات لعلم النبي عليه الصلاة والسلام بان الله على كل شيء قدير والغرض ان انكارهم لما ذكر بسبب جهلهم بقدرته على كل شيء (قوله والنسخ قد يعرف بغيره) أي بغير بدل هذا رد لقول من لم يجوز عدم النسخ بالبدل فانه تخيل من الآية انه لم يعرف الا ببدل مثل المنسوخ أو خيره منه (قوله والمعتزلة على حدوث القرآن) عطف على قوله من منع النسخ الخ أي واحتج المعتزلة بهذه الآية على حدوث القرآن (قوله فان التغير والتفاوت من لوازمه) يتوهم من هذه العبارة انها من لوازم الحدوث وليس كذلك بل الحق أن يقال ان التغير من ملزومات الحوادث لأن هذا استدلال بالتغير على الحدوث والاستدلال يكون من الملزوم على اللازم لا العكس اذ يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وعلى ما قلنا يكون مطابقا لما هو المشهور من الاستدلال بتغير العالم على حدوثه ويمكن أن يقال مراده ان التغير والتفاوت من لوازم القرآن وهما

مستلزماً للحدوث فيكون ههنا مقدمة مطوية أو يقال ان المراد من اللازم ههنا ما لا يتحقق بدون ذلك الشيء كما يقدر فلان لم يثبت  
 أي لا يخرج منه وقد مر هذا المعنى منقولاً عن الشريف الخف في أوائل الكتاب وتوضيح الجواب فيما نحن فيه أن يقال لا تغير المعنى  
 القائم بالذات بل التغير التام هو في استمرار تعلقه بأفعال المكافئين ولا نسلم ان التفاوت مستلزم للحدوث لم لا يجوز أن يكون أموراً قديمة  
 متفاوتة فان صفاته تعالى الذاتية قديمة كما هو مذهب أهل التحقيق مع انها متفاوتة في التعلقات والأحكام لا يقال المعتزلة لم يقولوا بأوصاف  
 القديمة لا تناقل عدم قولهم بذلك لا يضرنا مع ذلك فان بعضهم يقولون في المعنى بالصفات القديمة وان نفوذ ذلك بحسب الظاهر كما هو  
 مذكور في كتب الكلام (قوله وهو كالإدليل على قوله ان الله على كل شيء قدير) فيه نظار ذلك منهم ما تنزله لا تخافان القدرة على  
 كل شيء تستلزم ملكية السموات والأرض وبالعكس فمن انصف بكونه قادراً على كل شيء يجب أن يكون له ملك السموات والأرض ومن  
 انصف بان يكون له ملك السموات والأرض يجب أن يكون قادراً على كل شيء بفعل أحد هادئ لا على الآخر ليس أولى من العكس والجواب  
 انهما وان كانا متلازمين في نفس الأمر لكن استلزام أحدهما للآخر اظهر عند العقل من استلزام الآخر له فان استلزام كون الله تعالى  
 ملك السموات والأرض لكونه تعالى قادراً على كل شيء أظهر من العكس فان الإيجاد بالفعل ظاهر لاستلزام القدرة لان من لم يقدر  
 لا يمكن أن يوجد بالاختيار لكن القدرة لاستلزام الإيجاد بالفعل (قوله وعلى جواز النسخ) لأن من له ملك السموات والأرض  
 له أن يحكم في ملكه بما يشاء واد من نسخ حكمه بآخر وغيره (قوله وانما هو الذي يملك أموركم ويخرج بها على ما يصلحكم) الأول ناظر  
 الى كونه تعالى له ملك السموات والأرض والثاني الى قوله ولي (١٧٩) ولا نصير (قوله ولا نصير قد يكون أجنبيان عن

المنصور) يفهم منه ان الولي  
 ههنا بمعنى القريب وهذا لا  
 يناسب الآية وليس بصحيح  
 أيضاً بل المراد ههنا الحاكم  
 فيجب أن يفرق بينهما  
 بان الولي الذي هو الحاكم  
 قد يكون عاجزاً عن النصرة  
 والنصير قد لا يكون حاكماً  
 لا يقال يفهم من الآية أن  
 لاحاً كم غير الله فلا يتجه  
 الفرق المذكور بل الحاكم

ومبدأ علمهم (ان الله له ملك السموات والأرض) بفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو كالإدليل على  
 قوله ان الله على كل شيء قدير أو على جواز النسخ ولذلك ترك العاطف (وما لكم من دون الله من  
 ولي ولا نصير) وانما هو الذي يملك أموركم ويخرج بها على ما يصلحكم والفرق بين الولي والنصير ان  
 الولي قد ينصف عن النصرة والنصير قد يكون أجنبيان عن النصرة فيكون بينهما عموم من وجه  
 (أم تر يدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل) أم معادلة لهمزة في ألم تعلم أي ألم تعلموا  
 انه مالك الأمور قادر على الأشياء كلها بأمر وينهي كما أراد أن تعلمون وتقرحون بالسؤال كما اقترحت  
 اليهود على موسى عليه السلام أو منقطعة والمراد ان يوصيهم بالثقة به وترك الاقتراح عليه قيل نزلت  
 في أهل الكتاب حين سألو أن يزل الله عليهم كتاباً من السماء وقيل في المشركين لما قالوا ان نؤمن  
 لرؤيتك حتى نزل علينا كتاباً نقرؤه (ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل) ومن  
 ترك الثقة بالآيات والبينات وشك فيها وقترح غيره فقد ضل الطريق المستقيم حتى وقع في الكفر بعد

لا يكون عاجزاً عن النصرة لا ناقول المراد من الولي في الآية الحاكم حقيقة وفي قولنا الولي قد يكون عاجزاً ما هو أعلم وأعلم أن نبوت  
 العموم من وجه بينهما الاحتياج الى أن يقال الولي قد ينصف عن النصرة بل لو كان قادراً عليها ولم ينصر لم يكن نصيراً ويكون ولياً (قوله  
 أم معادلة لهمزة) الاستفهام للتوبيخ يعني ان شأهم أن يقتصرحو بالسؤال وتقو يض الامر الى الله المالك الأمور كلها الذي ليس ولي  
 ولا نصير لهم الا هو فلما اقترحو بالسؤال صاروا عابدين بخلاف مقتضى علمهم كما فعل قوم موسى وعلى ما ذكره يكون المخاطب في قوله تعالى  
 ألم تعلم ليس بعينه المخاطب في أم تر يدون اذ ان الخطب في الاول هو النبي عليه الصلاة والسلام وأمه وفي الثاني أمته فقط هذا مضمون كلامه  
 والوجه أن يقال اذا كانت أم متصلة يكون ألم تعلم خطاباً للامة واذا كانت منقطعة يحتمل ان يكون ألم تعلم خطاباً للنبي وأمه تقريرا لهم  
 بل الأولى ان يكون المخاطب غير النبي صلى الله عليه وسلم في الآيتين وكلا التقديرين ويكون الخطاب في ألم تعلم خطاباً لعالم المؤمنين  
 (قوله قيل نزلت في أهل الكتاب) لا يخفى ان الخطاب في قوله ألم تعلم للنبي صلى الله عليه وسلم وأمه معا وعلى تقدير ان تكون  
 هذه الآية نزلت في اليهود أو المشركين يكون الخطاب فيها مع أحد هذين الفريقين فلا يبقى بين الآيتين ملاءمة كما ينبغي فالوجه ان  
 تكون هذه الآية نازلة في المؤمنين للنهي عن اقتراحهم كما ذكره أولاً والخطاب في قوله ألم تعلم لهم أيضاً في الحقيقة وان كان في الظاهر  
 خطاباً للنبي عليه السلام هذا توجيه كلامه في هذا المقام وههنا بحث وهو انه قال ولأن سبب نزول قوله تعالى ما ننسخ الآية قول  
 المشركين أو اليهود ألا ترون الى محمد يأمر أصحابه بشئ ثم ينهاهم عنه وعلى هذا فلا يظهر وجه ان يكون الخطاب في ألم تعلم ان الله الآية  
 للنبي وأمه ولأنه فيكون الخطاب للطاعتين في النسخ الان يقال المقصود من الخطاب المذكور ان يقول الرسول وأمه للطاعتين في



النسخ ما علموا وبحق عندهم بما هو دافع الطعن المذكور من قدرته تعالى على كل شيء وعلى هذا فأم في قوله تعالى أم تريدون منه ما يعني أنه أضر بغير الاستفهام عن هؤلاء المخاطبين أو غيرهم الأول واستأنف استفهاماً ثانياً وأما إذا كانت متصلة فيكون معطوفاً على مقدر والتقدير أن تفنعون بالعلم بما ذكر وتركون الاقتراح في السؤال وتقرحون في السؤال وعلى هذا يمكن أن يقال للمخاطبين المؤمنون أو غيرهم وأما إذا كان أم تريدون معطوفاً على ألم تعلم ويكون ألم تعلم خطاباً للنبي وأمه كاذراً المصنف لا بد أن يكون المخاطبون في أم تريدون المؤمنين فأم الله أعلم بأمر كلامه واما قلنا أن أم تريدون معطوف على مقدر ولم يجعله معطوفاً على ألم تعلم كما فعله المصنف والنيسابوري لأن المناسب أن يجعل ألم تعلم الآية دليلاً على حقيقة النسخ ويكون أم تريدون كلاماً آخر لا يرتبط بالنسخ لأن سبب نزوله على ما قالوا أما ان السامعين سأول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجعل لهم شجرة كانوا يعبدونها كسألوا موسى عليه السلام أن يجعل لهم لها كلهم آلهة واما قول اليهود والمشركون كقوله المصنف ولا يخفى أن الاسئلة المذكورة غير مترتبة بالنسخ (قوله ومعنى الآية لا تقرحوا اقتضوا الخ) هذا الإشارة إلى دفع سؤال توهم ههنا وهو أن الاقتراح في السؤال ليس كفراحتي يرتبط به قوله ومن يتبدل الكفر بالإيمان فدفعه بان الاقتراح في السؤال قد يقضي إلى الكفر على ما فصله لكن المفهوم من كلام صاحب الكشف أن المراد من الكفر الاقتراح في السؤال ومن الإيمان الثقة وترك الاقتراح فعلى ما قاله المصنف في الآية اضماراً وعلى ما قاله صاحب الكشف في الآية مجازاً لكن المناسب (١٨٠) أن يقال ومن ترك الثقة بالآيات وشك فيها واقرح غيرها حتى وقع في

الكفر بعد الإيمان فقد ضل سواء السبيل والغرض من الاقتراح المذكور ما يقضي إلى الكفر بنوع ما منه ثم إن ما في قوله تعالى كما سئل موسى عليه السلام يحتمل أن تكون مصدرية ويكون معناه كسؤال موسى عليه السلام بأن يكون المصدر مضافاً إلى المفعول لأن قوم موسى عليه السلام أيضاً قرحون في السؤال ويحتمل أن تكون موصولة وموصوفة

الإيمان ومعنى الآية لا تقرحوا اقتضوا وسط السبيل ويؤدي بكم الضلال إلى البعد عن المقصد وتبدل الكفر بالإيمان وقرئ يبدل من أبدل (وكثير من أهل الكتاب) يعني أبحارهم (لو يردونكم) ان يردوكم فان لو تنوب عن أن في المعنى دون اللفظ (من بعد إيمانكم كفاراً) مرئدين وهو حال من ضمير المخاطبين (حسداً) علة ود (من عند أنفسهم) يجوز أن يتعلق ببدأي نعموا وذلك من عند أنفسهم وتشبههم لأن قبل التدين والميل مع الحق أو بحسداً أي حسداً بالغاً منبعثاً من أصل نفوسهم (من بعد ما تبين لهم الحق) بالمعجزات والنعوت المذكورة في التوراة (فاعفوا واصفحوا) العفو ترك عقوبة الذنب والصفح ترك تربيته (حتى يأتي الله بأمره) الذي هو الآن في قتالهم وضرب الجزية عليهم أو قتل بني قريظة واجلاء بني النضير وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه منسوخ بآية السيف وفيه نظر إذ الأمر غير مطابق (ان الله على كل شيء قدير) فيقدر على الانتقام منهم (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) عطف على فاعفوا كأنه أمرهم بالصبر والمخالفة والرجاء إلى الله تعالى بالعبادة والبر (وما تقدموا لأنفسكم من خير) كصلاة وصدقة وقرئ تقدموا من أقدم (تجدوه عند الله) أي ثوابه (ان الله بما تعملون بصير) لا يضيع عنده عمل وقرئ بالياء فيكون وعيداً (وقالوا) عطف على ودوا الضمير لاهل الكتاب من اليهود والنصارى (لن يدخل الجنة

الآ أي كالذي سئل موسى عليه السلام عنه أو كشيء سئل (قوله بالغاً منبعثاً من أصل نفوسهم) أي يكون مقتضى النفس لا مكتسباً وما يكون مقتضى الذات أقوى أو يكون المراد أنه بالغ غايته كشيء هو مقتضى الذات وإذا تعلق بحسداً يكون مستقراً ويكون المعنى حسداً كأنهم عند أنفسهم وإذا تعلق ببدأي يكون لم يقل من عند أنفسهم ولم يقل من أنفسهم قلت يمكن أن يقال أنه لو قيل من أنفسهم لترهم من معناه ومن أجل أنفسهم وليس بمراد (قوله إذ الأمر غير مطابق) أي الأمر بالغو والصفح ليس مطلق حتى يكون مستمراً في جميع الأزمنة بحسب الظاهر بل بمقدار انتهائهم بأمر معين هو إتيان الله بأمره (قوله تعالى وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) جملة معترضة بين ما تقدم عليها وما تأخرونها وهو قوله ان الله بما تعملون بصير ان جعل ما تأخرونها متعلقاً بما تقدم عليها وان جعل ما تأخرونها من متعلقاته تكون اعتراضية على مذهب من جواز الجالبة الاعتراضية في آخر الكلام (قوله تجدوه عند الله أي ثوابه) أي تجدوا ثوابه ثابتاً في علم الله وحكمه وأتجدوا ثوابه عند قركم إلى الله والرجوع إليه (قوله لا يضيع عندهم) لم يفسر معنى البصير وقد فسر صاحب الكشف بأنه تعالى في معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً اختلاف التحقيق أنه إذا سمع أحداً شيئاً أو أبصره ظهر للسامع أو الباصر ذلك الشيء ظهوراً لم يحصل له عند علم ذلك الشخص به قبل سماعه

وأبصاره يعني ان من علم شيئا يظهر له ذلك الشيء نحو من الظهور ثم اذا أبصره ظهر ظهورا بنحو آخر فان الابصار عبارة عن ذلك الظهور فكونه تعالى بصيرا بالاشياء انها ظهرت ظهورا عند تعالي من جنس الظهور والمذكور وان كان أقوى منه بمراتب وقس عليه حال السمع وههنا كلام طويل لا يحتمله المقام (قوله الامن كان هودا أو نصارى) أى قال لفرقان لا يدخل الجنة الا أحدهما لكن قال كل منهما بالتعيين أى قال اليهود لا يدخل الجنة الا اليهود وقالت النصارى لا يدخل الجنة الا النصارى ولما كان كل من اليهود والنصارى أحد الفريقين صدق ان كل من اليهود والنصارى قال بل يدخل الجنة الا أحد الفريقين (قوله فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت) فيه نظر فان الامور البديهية ثابتة مع عدم الدليل عليها ويمكن ان يقال المراد القول الغير البديهي وما دعوه كذلك (قوله من أسلم وجهه لله) أى أسلم قلبه وأخلصه من غير شرك خفي وجلى وقوله وهو محسن أى عمل الصالحات فيكون من أسلم لله وهو محسن بمنزلة قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا (١٨١) الصالحات واعلم انه لا يلزم من الآية عدم دخول العاصاة في الجنة اذ ليس في الآية ما يفيد ذلك

(قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) دفع توهم اذ لا يلزم من مجرد حصول الشواب عدم الخوف والحزن (قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قوهم) ان قلت فيه تكرار لان كذلك معناه مثل ذلك القول فيكون مثل قوهم اعادة لقلت كذلك بمعنى مثل ذلك وهو مفعول به لقال أى مثل الشيء الذى قالوه قال الذين لا يعلمون وقوله تعالى مثل قوهم مفعول مطلق أى قولامثل قوهم فى صدره عن الاصرار والعناد والجهل فلا يكون مكر رافيه مبالغة

الامن كان هودا أو نصارى) ان بين قولى الفريقين كافي قوله تعالى وقالوا كونوا هودا أو نصارى ثقة بفهم السامع وهو جمع هائد كمود وعائد وتوحيد الاسم المضمر فى كان وجمع الخبر لا باعتبار اللفظ والمعنى (تلك امانهم) اشارة الى الأمانى المذكورة وهى أن لا ينزل على المؤمنين خبر من ربهم وان يردوهم كفارا وأن لا يدخل الجنة غيرهم وألى ما فى الآية على حذف المضاف أى أمثال تلك الأمانة امانهم والجملة اعتراض والامنية أفعوله من التثنية كالاضحوة والأعجوبة (قل هاتوا برهانكم) على اختصاصكم بدخول الجنة (ان كنتم صادقين) فى دعواكم فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت (بلى) اثبات لما تنوه من دخول غيرهم الجنة (من أسلم وجهه لله) أخلص له نفسه أو قصده وأصله العضو (وهو محسن) فى عمله (فله أجره) الذى وعد له على عمله (عند ربه) ثابتا عند ربه لا يضيع ولا ينقص والجملة جواب من ان كانت شرطية وخبرها ان كانت موصولة والفاء فيها لتضمها معنى الشرط فيكون الرديقوله بلى وحده وبحسن الوقف عليه ويجوز أن يكون من أسلم فاعل فعل مقدر مثل بلى يدخلها من أسلم (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فى الآخرة (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء) أى على أمر يصح ويتعبد به نزلت المقام وقد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتاهم أخبار اليهود فتناظروا وتقالوا بذلك (وهم يتلون الكتاب) الواو للحال والكتاب للجنس أى قالوا ذلك وهم من أهل العلم والكتاب (كذلك) مثل ذلك (قال الذين لا يعلمون مثل قوهم) كعبدة الاصنام والمعلطة ونظمهم على المسكارة والتشبه بالجهال فان قيل لم ونظمهم وقد صدقوا ان كلا الدينين بعد النسخ ليس بشئ قلت لم يقصدوا ذلك وانما قصد به كل فريق ابطال دين الآخر من أصله والكفر بنبىه وكتابه مع أن المالم ينسخ منهم ما حق واجب القبول والعلة له (فأله يحكم) يفصل (بينهم) بين الفريقين (يوم القيامة) فيما كانوا فيه يختلفون بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العقاب وقيل حكمهم بينهم أن يكذبهم ويدخلهم النار (ومن أظلم ممن منع مساجد الله) عام لكل من خر بعبادة سجد أو سعى فى

وتوبيخ عظيم وكذا فى حذف مفعول يعلمون فإنه يفيد فطر الجهل (قوله والمعلطة) هم الذين نفروا الصانع تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا (قوله ومن أظلم ممن منع مساجد الله الخ) ذكر له وجوه من الاعراب أحدها ان المساجد المفعول الاول وان يذكر المفعول الثانى والثانى ان يكون ان يذكر مفعولا به بتقدير مضاف أى كراهة ان يذكر المفعول الثانى لمنع محذوف أى العبادة والدخول ويكون المفعول الاول محذوف أى منع الناس المساجد انثالث أن يكون ان يذكر بدلا من المساجد ويكون المنع مفعول واحد أى منع ذكر الله فان قلت ان يذكر كرجلة فتكون فى حكم التكررة واذا أبدل تكرة من معرفة يجب التعت قلته هذا فى بدل الكل صرح به الرضى وما نحن فيه بدل الاشتغال بل قال أبوعلى وهو الحق يجوز ترك وصف التكررة المبدا لمن المعرفة اذا استفيد من البدل ما لا يستفاد من البدل منه كقوله تعالى بالوادى القدس طوى اذا لم يحصل طوى اسم الوادى وههنا بحث وهوان المفهوم من ظاهر هذه الآية انه لا أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه والحال ان المشرك أظلم من المانع المذكور قال العلامة التفتازانى يجب بان المانع من ذكر الله تعالى

الساعي في شرب المسجد لا يكون الا كافرا ما يغافي الكفر لا ظلم منه في الباس والمراد من المانعين الكفرة لان الكلام فهم وقال العلامة النيسابوري هذا الظالم ان كان مشركا فقد جمع مع شركه هذه الخصلة الشعاء فلا ظلم منه وان كان بدعي الاسلام ففعله مناقض لقوله لان من اعتقد معبودا عرف وجوب عبادته والعبادة تقتضي متعبدا فتخرب المتعبدين على انكار العبادة ويستلزم انكار المعبود أقول هذا الجواب لا يدفع السؤال من أصله لان الكافر الذي قتل نبيا أو ضربه أو أهانه لا ظلم من المانع المذكور بل الجواب القاطع للشبهة ان المراد من مثل هذه عبارة شدة الظلم لا في الاظمية فالمراد من الآية ان المانع المذكور شديد الظلم والمعنى الحقيقي للعبارة نفي وجود أظلم من المانع المذكور ومع انه يستعمل في لازمه الذي هو شدة الظلم فيكون مجازا مرصلا كما قاله كآان الاستعارة تكون مركبة كذلك المجاز المرسل اذ المجاز المرسل ليس في مفرد من المفردات بل في المجموع ومن حيث المجموع قال في الطول ان المجاز المركب كما يكون استعارة فقد يكون غير استعارة فان قلت كل واحد من هذه الالفاظ اما ان يستعمل في موضوعه الحقيقي أو في معناه المجازي فان كان الاول لم ان يكون (١٨٢) المراد من الآية معناها الحقيقي وان كان الثاني لم ان يكون ههنا مجازات

تعطيل مكان مرشح للصلاة وان نزل في الروم لما غزا وبيت المقدس وخز به وقتلوا أهله أو في المشركين لما منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يدخل المسجد الحرام عام الحديبية (أن يذكرفيها اسمه) ثاني مفعول منع (وسمى في خرابها) بالهدم أو بالتعطيل (وأولئك) أي المانعون (ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين) ما كان ينبغي لهم أن يدخلوها الا خائفين وخشوع فاضلا عن أن يجترأوا على تخريبها أو ما كان الحق أن يدخلوها الا خائفين من المؤمنين أن يبسطوا بهم فضلا عن أن يمنعوه منها أو ما كان لهم في علم الله وقضائه فيكون وعدا للمؤمنين بالنصرة واستخلاص المساجد منهم وقد أئتمروا وعده وقيل معناه النهي عن تمكينهم من الدخول في المسجد واختلاف الأئمة فيه فجوز أبو حنيفة ومنع مالك ورفض الشافعي بين المسجد الحرام وغيره (لهم في الدنيا خزي) قتل وسبي أو ذلة بضرب الجزية (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) بكفرهم وظلمهم (ولله المشرق والمغرب) ير بدبهما ناحيتي الأرض أي إلى الأرض كلها لا يختص به مكان دون مكان فان منعم أن تصلوا في المسجد الحرام أو الأقصى فقد جعلت لكم الأرض مسجدا (فأنتما تولوا) في أي مكان فعلتم اتولية شطر القبلة (فوجه الله) أي جهته التي أمر بها فان المكان التولية لا يختص بمسجد أو مكان أو فم ذاته أي هو عالم مطاع بما يفعل فيه (ان الله واسع) بأحاطته بالاشياء أو برحمته بد التوسعة على عباده (علم) بمصالحهم وأعمالهم في الاماكن كلها وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في صلاة المسافر على الراحلة وقيل في قوم عجمت عليهم القبلة فصاروا الى انحاء مختلفة فلما أصبحوا اتينوا خطاهم وعلى هذا لو أخطأ المجتهد لم تبين له الخطأ لم يلزمه التدارك وقيل هي توطئة لنسخ القبلة وتنزيه للعبود أن يكون في حيز وجهه (وقالوا اتخذ الله ولدا) نزلت لما قال اليهود دعز يزا ابن الله والنصارى المسيح ابن الله ومشركو

مفردة قلت كل منها غير مستعمل في شيء لافي معناه الحقيقي ولا في معناه الغير الحقيقي اذ لا يراد بكل منها شيء بل أر بد مجموع هذه الالفاظ معنى من المعاني لا يقال يلزم أن يكون كل واحد منها مهما لا ما تحول المهمل هو الذي لم يوضع لمعنى لأنه لم يرد به معنى ويعلم بما ذكرنا سقوط ما قاله العلامة التفتازاني في المطول باننا تقطع بان تقدم رجلا وتؤخر أخرى مستعمل في معناه الاصلي وكذا ما قاله الشربف العلامة في الحاشية وشرح المفتاح من ان التجوز في مجموع ذلك

اللفظ لا في شيء من مفرداته ل تكون هي باقية على حالها قبل هذا التجوز من كونها حقيقة أو مجازا (قوله) العرب ما كان ينبغي لهم الخ هذه التوجيهات ادفع سؤال توهم ههنا وهو ان معنى الكلام الاخبار بانهم لم يدخلوها الا خائفين وليس كذلك فوجه بان ما كان ينبغي لهم عدم الدخول مع الخوف وان كانوا غير خائفين لظلمهم وعتوهم ويمكن ان يقال المراد انه لم يدخلوها الا خائفين من علو الاسلام وغلبة المؤمنين عليهم واستصطالامهم ولعل هذا كان أمرا مستمرا بعد ظهور الاسلام لهم لم يتحقق عندهم هجرات النبي وقوة الاسلام بوما ف وما استقر في خواطرهم خوف غلبة المؤمنين عليهم ويجوز ان يقال ان الله تعالى جعل في قلوبهم اخوف تأييدا للنبي صلى الله عليه وسلم كما قال عليه الصلاة والسلام نصرت بالعرب مسيرة شهر وعلى هذا لا يحتاج الى التوجيهات التي ذكرها (قوله) ير بدبهما ناحيتي الأرض الخ الأولى ان يقال المشرق والمغرب موضوعان لناحيتي الأرض والمراد ان له تعالى الأرض كلها (قوله) ان منعم أن تصلوا في المسجد الحرام أو الأقصى الأولى الاقتصار على المسجد الحرام لانه ذكر ان المشركين منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدخل المسجد الحرام واما منع المسلمين من المسجد الأقصى فلا وجه له ذكره بحسب الظاهر (قوله) وتنزيه للعبود الخ فيه نظرا لا يفتي اما أن تفسر الوجه بالذات وعلى هذا التقدير لا يصح ان يقال وجه الله في كل مكان واما أن تفسر بالعلم أو صفة أخرى فلا يلزم تنزيه

المعبود عن الحيز والجهة الآن يفسر الوجه بالعلم ويقال فالمعبود لا حيز له إذا ما كان في حيز وجهة لا يكون علما بجميع ما في الاحياز والجهات فتأمل (قوله فانه يقتضى التشبيه والحاجة وسرعة الفناء) في السكل نظر اما أولاً فلا نفي للتشبيه في شئ من الصفات ليستزلم المحال والجواب ان المراد المشاركة مع الان في الماهية والحقيقة واما ثانياً فلا نفي كون اتخاذ الولد يستلزم الحاجة ممنوع والجواب ان اتخاذ الولد لا بد ان يكون لغرض من الاغراض فلزم الاحتياج واما ثالثاً فلا نفي اقتضاء سرعة الفناء في حيز المنع واما انفق هذا في الحيوان والنبات لعدم صلاحيتها للبقاء ولا يلزم منه ان يكون كل ما يتخذ ولد اسرع الفناء ولا يخفى ان اقوى الامور المذكورة المشاركة في الجنس أو النوع ثم الاحتياج فان من اتخذ ولداً ما اتخذ الاشياء تقدس البارئ تعالى عنها ككون الولد ناصراً ومقوياً له أو كونه نجلاً وزينة لأبيه أو خليفة له بعد موته وغيرها وههنا كلام وهو ان اتخاذ الولد يمكن أن يحمل على وجهين أحدهما التولد بان يتولد منه شئ آخر والثاني التبن وهو ان يتخذ أحد ولد غيره ابناً له وراعيه كما يراعى الأب والأول ظاهر الاستحالة والثاني يستحيل بما ذكرنا والمذهب من كلام العلامة ان النصارى قالوا عيسى ابن الله بانه تولد منه فقد قال في شرح المواقف انه ورد في الانجيل ولد الله عيسى بتشديد اللام تخففوا اللام وذلك يدل على ما ذكرنا وسنقل المصنف انهم استحالوا الولد (١٨٣) بلا تأنيق وان الله أبوه لكن الوجه

الاحتمال الثاني فيما قالت

اليهود عذرا بن الله وبعض

العرب الملائكة بنات الله

(قوله وانما جاء بما الذي

غير أولى العلم الى قوله تحقيرا

لشأنهم) كذا في الكشف

وأورد عليه ان تغليب

العقلاء يقتضى التعبير عنه

بمن دون ما فيكون في

المبتدأ تغليب غير العقلاء

لان المبتدأ كلمة ما فيها وفي

الخبر تغليب العقلاء واجب

عنه بان لا بأس فيه فانه غالب

غير العقلاء تحقيرا لشأنهم

عن ان يجعلوا آلهة وأبناء

لله تعالى فكأنهم في حكم

العرب الملائكة بنات الله وعطف على قالت اليهود وأمنع أو مفهوم قوله تعالى ومن أظلم قرأ ابن عاصم  
بغير واو (سبحانه) تنزيه له عن ذلك فانه يقتضى التشبيه والحاجة وسرعة الفناء ألا ترى ان الاجرام  
الفلكية مع امكانها وفنائها ما كانت باقية مادام العالم لم تتخذ ما يكون لها كالتولد اتخاذ الحيوان  
والنبات اختياراً أو طبعاً (بل له ما في السموات والارض) رد لما قالوه واستدلال على فساده والمعنى  
انه تعالى خالق ما في السموات والارض الذي من جلته الملائكة وعزير والمسيح (كل له قاتون)  
منقادون لا يمتنعون عن مشيئته وتكون به وكل ما كان بهذه الصفة لم يجانس مكنونه الواجب لذاته  
فلا يكون له ولد لان من حق الولدان من جانس والده وانما جاء بما الذي غير أولى العلم وقال قاتون على  
تغليب أولى العلم تحقيرا لاشأنهم وتنوين كل عوض عن المضاف اليه أى كل ما فيها ويجوز ان يراد  
كل من جعلوه ولدا له مطيعون مقررون بالعبودية فيكون الزام ابد اقامة الحجة والآية مشعرة  
على فساد ما قالوه من ثلاثة أوجه واحتج بها الفقهاء على ان من ملك ولده عتق عليه لانه تعالى  
نفي الولد بابنات الملك وذلك يقتضى تنافيهما (بديع السموات والارض) مبدعهما ونظيره  
السميع في قوله

أمن ربجانه الداعي السميع \* يؤرقني وأحجاني هجوع

أو بديع سمواته وأرضه من بدع فهو بديع وهو حجة وربعة وتقر برها أن الولد عنصر الولد المنفصل  
بانفصال مادته عنه والله سبحانه وتعالى مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزّه عن الانفعال فلا

غير العقلاء بالنظر الى مقام الالهية واما تغليب العقلاء في الخبر فعلى أصله فان الحقارة كالتكون ذاتية تكون اضافة فان الكامل حقير  
بالنسبة الى من هو اكمل منه جرات لا تحصى أقول الذي يخطر لي ان تغليب العقلاء في الخبر ليدل على ان ما شامل للعقلاء أيضا لا مخصوص  
بغير العقلاء كما هو مقتضى ظاهر اللفظ (قوله من ثلاثة أوجه) أحدها سبحانه والثاني قوله بل له ما في السموات والارض والثالث  
كل له قاتون فان الولد يستلزم أن يكون الولد جسما على الصانع عنه وكونه تعالى ملك ما في السموات والأرض يستلزم أن لا يكون جسما  
وأن يكون متعاليا عن شوائب النقص والوادية تستلزمهما وكذا كون كل شئ عابده يستلزم أن لا يكون الله تعالى من جنس عابديه  
لكن الولد من جنس والد ولا يخفى ان هذه الامور اقناعية بالنسبة الى أهل الجدل قاطعة بالنظر الى أبواب الحسد والتخمين والكمال  
(قوله مبدعهما ونظيره السميع الخ) قدره صاحب الكشف هذا التوجيه فيمن كل منهما تخالف قال العلامة التفتازاني ليس في البيت  
استشهاد لأن داعي الشوق لمادعا للقتال صار هو سميعا لدعونه فتسبب لكونه سميعا فوقع على الداعي اسم السميع لكونه سببا فيه  
أقول هذا تكلف ثم انه قال قد تقرر فيما بين النحويين ان الصفة اذا أضيفت الى الفاعل كان فيها ضمير يعود الى الموصوف فلا يصح  
الاضافة الا اذا صح الانصاف مثل حسن الوجه حيث يصح انصاف الرجل بالحسن لحسن وجهه وانما يصحز بد كثير الاخوان لا تصافه



بأنه متقو بهم وعلى هذا الإصحح بديع السموات بأن يكون السموات فاعلا على ما ذكر في الكشف لا متناع انصافه تعالى بذلك الا اذا  
أريد أنه مبدع لها فان قلت اذا صح يد كثير الاخوان باعتبار معنى يستفاد منه وهو يد متقو بهم فلم لا يجوز أن يقال بديع السموات  
باعتبار معنى يستفاد منه وهو انه تعالى مبدع لها فلا يلزم فساد قول من قال البديع بمعنى المبدع قلنا هذا المعنى صحيح لكن لا يلزم منه أن  
يكون البديع بمعنى المبدع كما هو رأي المدعى المذكور (قوله والابداع اختراع الشيء لاعتنى الخ) فيه نظرا هذا التفسير لا يلزم كون  
السماء في الأصل دخانا ثم سواه من سبع سموات كلفظ به القرآن بل المناسب المعينان الآخران (قوله وليس المراد به حقيقة أمر وامثال  
الخ) لان أمر المعدوم لا فائدة فيه اذا ما ليس بوجود ليس له سمع حتى يسمع فيمثّل (قوله بل التمثيل الخ) هذا هو الذي ذكره المحققون  
وتوضيحه ان وجود كل شيء منه تعالى بعروض حاله يعبر عنها بتملقى الارادة وذهب بعضهم الى ان عادة التجار به بان يقول كن أي هذه  
اللفظة عند ارادة إيجاد الشيء ونحاطب هو ذلك الشيء الموجود في علم الله تعالى والمأمور به الدخول في الوجود الخارجي هكذا نقله العلامة  
التفتازاني وفيه ما مر وما ذكره المصنف هو معنى قوله فيكون من غير التعرض الى المعنى الامر وهو قوله كن وتحقيق الكلام فيه ان المشبه  
هو تعالى ارادة الله تعالى بوجود الشيء والمشبه به قول المسكوت المريد دخول شيء في الوجود بلا توقف فاستعير اللفظ الموضوع للشبه به في  
المشبه ووجه الشبه استعارة توجه الفاعل الى الشيء حصول مطلوبه بلا توقف فتكون الاستعارة تحقيقية لا تمثيلية وأما مقاله العلامة  
التفتازاني في ابطال هذا الوجه به (١٨٤) لا بد في المشبه من اعتبار تعالى الارادة بتسكوت الشيء وسرعة حصوله بلا توقف

وامتناع وفي المشبه به من  
تعلق الأمر المطاع النافذ  
التصرف وسرعة انفعال  
المأمور وحصوله فتكون  
الاستعارة تمثيلية فأقول فيه  
نظرا لا ضرورة داعية  
الى اعتبار ما ذكرتم ان ما  
ذكره لتوجيه كونه استعارة  
تمثيلية كما مرح به ليس  
كما ينبغي لان الاستعارة  
التمثيلية تحتاج الى ألفاظ  
مفصلة تدل على تفصيل  
الامور المعبرة في الطرفين

يكون والد الابداع اختراع الشيء لاعتنى شيء دفعة وهو الابق بهذا الموضوع من الصنع الذي هو تركيب  
الصورة بالعنصر والتكوين الذي يكون بتغيير وفي زمان غالبا وقرئ بديع بحر وراعى البذل من  
الضمير في له ويديع منصو باعلى المدح (واذا قضى أمرا) أي أراد شيئا وأصل القضاء انعام الشيء قولا  
كقوله تعالى وقضى ربك أو فعلا كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات وأطاع على تعلق الارادة لاهية  
بوجود الشيء من حيث انه يوجهه (فانما يقول له كن فيكون) من كان التامة بمعنى احدث فيحدث  
وليس المراد به حقيقة أمر وامثال بل تمثيل حصول ما تعلق به ارادته بلامه بطاعة المأمور المطيع بلا  
توقف وفيه تقرر لمعنى الابداع وإعلاء الى حجة خامسة وهي ان اتحاد الولد بما يكون باطوار ومهله وفهله  
تعالى مستغن عن ذلك وقرأ ابن عامر فيكون بفتح النون واعلم ان السبب في هذه الضلالة ان أرباب  
الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون الاب على الله تعالى باعتبار انه السبب الاول حتى قالوا ان الاب هو  
الرب الاصغر والله سبحانه وتعالى هو الرب الاكبر ثم ظنت الجاهلية منهم ان المراد به معنى الولادة فاعتقدوا  
ذلك تقليدا ولذلك كفر قائله ومنع منه مطلقا حسب المادة الفساد (وقال الذين لا يعقلون) أي جهالة  
المشركين والمتجاهلون من أهل الكتاب (لولا يكلمنا الله) هلا يكلمنا الله كما يكلم الملائكة أو يوحى

كما حقه الشر يف العلامة في تصانيفه وقد مر ذلك ولا يخفى ان ما في الآية ليس كذلك فعلم ان المراد من  
التمثيل التشبيه لا الاستعارة التمثيلية فيكون استعارة مفردة (قوله وفيه تقرر لمعنى الابداع) فيه نظر اذ يلزم منه أن يكون كل أمر  
مقضى مراد يكون لاعتنى شيء كما هو معنى الابداع على ما ذكره وليس كذلك اذ خالق الانسان مثلا من شيء هو النطفة بعد تطورها باطوار  
(قوله) وهو ان اتحاد الولد بما يكون باطوار ومهله وفهله وتعالى يستغن عن ذلك (فيه نظر لانه ان أراد بقوله ان اتحاد الولد بما يكون باطوار  
وانه لا يمكن الاطوار فهو غير ثابت وان أراد ان اتحاد الحيوان الولد بما يكون باطوار فلا يفيد الغرض والحق ان المدعى المذكور غير  
مبرهن عليه بل حدسي وأمثال ما ذكره المصنف تنبيهات مؤكدة للاعتقاد (قوله فيكون بفتح النون) باضمار ان قال الرضى وأما النصب  
في قراءة ابن عامر واذا قضى أمرا فاعما يقول له كن فيكون فللتشبيه بجواب الأمر من حيث مجبته بعد الأمر وليس بجواب له من حيث  
المعنى اذ لا معنى لقوله قلت لا يد اضرب تضرب ووجهه ان جواب الأمر ما يتضمن شيئا مترتباً على مضمون الأمر في مثل الصورة  
المذكورة لأنهم شرطوا في النصب بعد الفاء أن يكون ما قبلها سببا للمبعد هافيج أن يكون مصدر الفعلين مختلفين نحو ائتني فتحدثني  
اذ معناه ايتني منك ايتاني فتحدث فالتحديث سبب عن الاتيان متأخر عنه ولا يمكن في الصورة المذكورة مثل ذلك لان مصدر  
كن ويكون واحد فصيغته عندها ليسكن منك كون فيكون (قوله تقليدا) أي من غير نظر وفكر ودليل لانه يعتقد ذلك تقليدا للغيره  
فان أول من يعتقد ذلك ليسوا بعقلد بن لغيرهم في ذلك الاعتقاد الفاسد (قوله جهالة المشركين أو المتجاهلون من أهل الكتاب) الاولى

أن يقال جهلة المشركين وأهل الكتاب أو المتجاهلون منهم فيكون إطلاق غير العالم على المتجاهل توسعا (قوله وأتأينا آية) لا يخفى أن التكليم والإيحاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم آية من الآيات فكيف يجعل آيات الله بمقابلة الوحي والتكليم فالوجه أن يقال الوحي الآية المسموعة والآية المقابلة له الآية المشاهدة بالبصر (قوله نهى السؤال عن حال أبويه) هذا تخصيص لما قيل في الكشف روى أنه قال عليه الصلاة والسلام ليت شعري ما فعل أنوأي فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة (قوله لا يقدر أن يخبر عنها) بخبر بصيغة المجهول للخطاب والمخاطب النبي أي لا تقدر أن تسمع حالهم وليس الغرض ما ذكر أنه في الواقع كذلك وإنما الغرض المبالغة في شدة عذابهم وفضلة حالهم (قوله ولئن اتبعت أهواءهم الآية) يفهم من الآية أن ترتب عدم الولي والنصير بسبب اتباع الأهواء بعد مجي العالم إليه عليه الصلاة والسلام والحال أن اتباع أهواءهم مطلقا تبتر ترتيب الجزاء المذكور لا دخل فيه لحي العالم بل كل من اتبع أهواءهم فقد ضل لأن أهواءهم زيف وضلال والجواب أن هذا ليس بقيد وإنما هو تصريح بما هو الواقع لأن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيما يستقبل من نزول هذه الآية لو فرض لا بد أن يكون بعد مجي العالم لأن العلم قد جاء قبل ذلك كما لا يخفى (١٨٥) والغرض من ذكر قوله بعد الذي جاءك من العلم

تأكيد للتفسير عن اتباعهم بل في الحقيقة تأكيده لتنفير أمته صلى الله عليه وسلم عن اتباعهم (قوله الذين آتيناهم الكتاب) لما ذكر الله تعالى مساوى أعمال اليهود ووخامة عاقبتهم على التفصيل المذكور فكذا سائلا يقول محال المؤمنين منهم فقبيل هم الذين يتلون الكتاب حق تلاوته ويؤمنون به فلا تترك العاطف وتخصيص ابتاء الكتاب بهم إشعار بان الذين لا يتلونه حق تلاوته ولا يؤمنون به كأنهم ما أتوا الكتاب وأهنا موصوف مقدر أي

الربنا بك رسوله (أوتأينا آية) حجة على صدقك والاول استبكار والثاني بحجود لان ما تأمهم آيات الله استهان به وعنادا (كذلك قال الذين من قبلهم) من الأمم الماضية (مثل قولهم) فقالوا أرنا الله جهرة هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء (تشابه قولهم) قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى والعناد وقرئ بتشديد الشين (قد بينا الآيات لقوم يوقنون) أي يطلبون اليقين أو يوقنون الحقائق لا يعترهم شبهة ولا عناد وفيه إشارة الى أنهم ما قالوا ذلك خلفاء في الآيات أو لطلب من يد اليقين وإنما قالوه عتوا وعنادا (انا أرسلناك بالحق) ملتبسا مؤيدا به (بشيرا ونذيرا) فلا عليك ان أصروا وكابروا (ولا تسأل عن أصحاب الحجيم) ما لهم لم يؤمنوا به مان بلغت وقرأ نافع ويعقوب لا تسأل على انه نهى للرسول صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال أبويه أو تعظيم لعقوبة الكفار كأنها لفظا عنها لا يقدر أن يخبر عنها أو السامع لا يصبر على استماع خبرها فنهى عن السؤال والحجيم المتأجج من النار (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) مبالغة في افراط الرسول صلى الله عليه وسلم من اسلامهم فانهم اذا لم يرضوا عنه حتى يتبع ملتهم فكيف يتبعون ملتهم ولعلمهم قالوا مثل ذلك خشى الله تعالى عنهم ولذلك قال (قل) تعلموا للجواب (ان هدى الله هو الهدى) أي هدى الله الذي هو الاسلام هو الهدى الى الحق لا ما تدعون اليه (ولئن اتبعت أهواءهم) آراءهم الزائفة والملة ما شرع الله تعالى لعباده على لسان أنبيائه من أمالت الكتاب اذا أملت عليه واطوى رأى يتبع الشهوة (بعد لذي جاءك من العلم) أي الوحي أو الدين المعلوم محضه (مالك من الله من ولى ولا نصير) يدفع عنك عقابه وهو جواب لئن (الذين آتيناهم الكتاب) يرده به مؤمنى أهل الكتاب (يتلونه حق تلاوته) براءة اللفظ عن العبر يف والتدبر في معناه والعمل بقتضاه وهو حال مقدرة والخبر ما بعده وأخبر على أن المراد بالوصول مؤمنو أهل الكتاب (أولئك يؤمنون به) بكتابتهم

(٢٤) - (بيضاوى) - اول المؤمنين الذين آتيناهم الكتاب (قوله حال مقدرة) أي مقدر من التلاوة اذا لا يكون الانيان في حال التلاوة بل في حال تقديرها (قوله وأخبر على ان المراد بالوصول مؤمنو أهل الكتاب) يعنى على التقدير الاول الحاجة الى أن يقال المراد بالوصول مؤمنو أهل الكتاب بل المعنى على ذلك التقدير ان أهل الكتاب الذين يتلونه حق تلاوته مؤمنون به فيكون هذا التخصيص مستقدا من الحال لان حق التلاوة لا يكون الا لهم فصيح الخبر عن الذين آتيناهم مع ما بعده اولئك يؤمنون به وأما اذا كان يتلونه خبرا فلا بد ان يقال المراد من الذين آتيناهم الكتاب المؤمنون منهم اذا لم يرد ذلك ليصح الخبر عنهم بانهم يتلون الكتاب حق تلاوته واعلم انه يفهم من قوله يرده به مؤمنى أهل الكتاب ان المراد من الذين آتيناهم الكتاب المؤمنون منهم البتة ومن قوله وأخبر على ان المراد بالوصول مؤمنو أهل الكتاب انهم المرادون على هذا التقدير دون التقدير الاول وما هذا الاختلاف ويمكن ان يقال انه بنى الكلام في الاول على ما هو الظاهر لأن الظاهر ان يكون يتلونه خبرا اذا كونه حال محتاج الى نوع تكلف وفي الثاني فصل ما هو المحتمل فواتئه (قوله على ان المراد بالوصول الخ) التصريح بان ما قاله أو لامن انه يرده به مؤمنى أهل الكتاب انهم المرادون البتة على تقدير

كون يتلون خبر الاعلى تقدير كونه حالاً فان قيل اذا كان كونه خبراً أظهر كان أولى بان يقدم في الذكركلنا هو وان كان أظهر لكن احتمال الحالية أدق فلهذا قدمه لذلك (قوله لمصدر رقصتهم بالأمر بذكر النعم الخ) يعني قوله تعالى بعد ذلك قصة آدم وهو يابني اسرائيل اذ كروا ونعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم الخ (قوله والابتلاء في الاصل التكليف بالأمر الشاق الى قوله ظن ترادفهما) فيه رد على الكشف حيث جعل الابتلاء الاختبار وجعل الاختبار مجازاً الاستحالة حقيقة الاختبار من لا يخفى عليه خافية فان المصنف صرح بان معنى الابتلاء حقيقة التكليف بالأمر الشاق وهذا في حق الله تعالى صحيح واقع ولا يحتاج الى تجوز غاية الأمر ان الابتلاء الذي صدر من الناس كان متضمناً للاختبار قال الراغب ان الابتلاء والبلاء يتضمن أمرين يعرف ما يحصل من حاله وظهور وجوده ورداءه بعد فخر بما قصد الامران وروى ما قصد احداهما فاذا انساب الى الله فهو الامر الثاني وكأنهم لا يجعلونه من ابتلاء الله بكذا اذا أصابه ما يكرهه ويشق عليه اما (١٨٦) لأن جل الأوامر والنواهي على المسكرة وعدها من البلايا ليس بمناسب واما

لأنه أيضاً اختبار فإنه قد يكون بالخير وقد يكون بالشر أقول في كلا الوجهين نظير أمافي الأول فلانا لانسلم حل الاوامر والنواهي على ما يشق على الشخص وعدها من البلايا ليس بمناسب كيف وقد ورد الانبياء أشد الناس بلاء وأعظمهم أجراً وفيه نظر فتأمل واما في الثاني فلانا لانسلم انه حينئذ اختبار اذ الاختبار حقيقة انما يصدر ممن يجهل عاقبة الامور وهو في حقه تعالى محال والجواب ان مراده انه يستلزم الاختبار بالمعنى الذي ذكره وهو ظهور الجودة والرداءة اذا نسب

دون الجوفين (ومن يكفر به) بالتحريف والكفر بما صدقه (فأولئك هم الخاسرون) حيث اشتروا الكفر بالايان (يا بني اسرائيل اذ كروا ونعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم الخ) فقلتكم على العالمين واتقوا يوم لا تجزي نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منه عادل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون) لمصدر قصتهم بالأمر بذكر النعم والقيام بحقوقها والخدم من اضاعتها واخوف من الساعة وأهولها كره ذلك وختم به السلام معهم مباغة في النصيح وايداً بانابانه فذا لك القضية والمقصود من القصة (واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات) كافه وامر ونواه والابتلاء في الاصل التكليف بالأمر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما والضمير لابراهيم وحسن لتقدمه لفظاً وان تأخر ترتيبه لان الشرط أحد الترتيبين والكلمات قد تطلق على المعاني فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحموده المذكورة في قوله تعالى التائبون العابدون الآية وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الى آخر الآية وقوله قد أفح المؤمنون الى قوله أولئك هم الوراثون كما فسرت بهافي قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وبالعشر التي هي من سننه وبمناسك الحج والكوكب والقمرين واخنتان وذبح الولد والنار والهجرة على انه تعالى عامله بها معاملة المختبرين وبما تضمنته الآيات التي بعدها وقرى ابراهيم ربه على أنه دعا ربه بكلمات مثل أني كيف تحبي الموتى واجعل هذا البلد آمناً يري هل يحبيبه وقرأ ابن عاصم ابراهيم بالالف جميع ما في هذه السورة (فأتهمن) فاداهن كلا وقام بهن حتى القيام لقوله تعالى وابراهيم الذي وفى وفي القراءة الاخيرة الضمير له أى أعطاه جميع ما دعه (قال في جاعلك للناس اماماً) استئناف ان أضمرت ناصباً ذاك أنه قيل فماذا قال له به حين أتمن فاجيب بذلك أو بيان لقوله ابتلى فتكون الكلمات ما ذكره من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام وان نصبتة قال فالجميع جملة معطوفة على ما قبلها واجعل من جعل الذي لمفعولان والامام اسم لمن يؤتم به وامامته عامة مؤبدة إذ لم يبعث بعده نبي الا كان من ذريته مأموراً باتباعه (قال ومن ذريتي)

عطف

الى الله تعالى وبالجوهين المذكورين اذ انساب الى غيره فيكون ابتلاء الله به بالكلمات

لا يستلزم أن يكون ذلك الابتلاء اختباراً (قوله فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحموده المذكورة في قوله تعالى الخ) فيه نظر اذ ليس هذه المذكورات ثلاثين بل المذكور في سورة براءة عشرة وهو قوله تعالى التائبون العابدون الآية وفي سورة الاحزاب عشر أيضاً وهو قوله ان المسلمين والمسلمات الآية وفي سورة التوبة سبع فيكون المجموع سبعاً وعشرين وقال في الكشف عشر في براءة وعشر في الاحزاب وعشر في المؤمنين وسأل سائل وقال العلامة التفقازي ان قيل المذكور في السورتين أربعة عشر مست في المؤمنين ومثانية في سأل سائل واذا سأل المكررو جعل الدائمون في الصلاة هم المحافظون عليها والذين في أمواهم حتى معلوم عين الفاعلين للزكاة بشموله ما يوصل به الأقارب والأباعد ليرجع ما في السورتين الى عشر لم يتحقق في كل من براءة والأحزاب عشر لتكرار المؤمنين قلنا يجوز أن يجعل الدائمون أيضاً غير المحافظين أو يجعل الراعون للامانات والعهديتين ليتحقق في السورتين أحد عشر وفي براءة والأحزاب تسعة عشر فيصير المجموع ثلاثين لكنه لا يثبت في كل من براءة والأحزاب عشر (قوله على انه تعالى عامله بمعاملة المختبرين

بهن الخ) هذا الاحاجة اليه على ما مضى به الابتلاء كالايجي (قوله عطف على الكاف الخ) قال العلامة التفناني فيه ان الجار  
والجارور لا يصلح أن يكون مضافا اليه فكيف يعطف عليه وان العطف على الضمير المجرور وكيف يصح بدون اعادة الجار وانه كيف جاز  
كون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل آخر فدفع الأولين بان الاضافة اللفظية في تقدير الانفعال ومن ذرتي في معنى بعض  
ذرتي فسكانه قال جعل على بعض ذرتي وهو صحيح أقول هذا يدل على ان من مستعمل بمعنى البعض والام يصح هذا السلام ثم قال  
والثاني انه لعطف التلقين كما يقال لك سأكرمك فتقولوزيدا أي وتكرموزيداير بدلتقينه بذلك ولم يجعله بتقدير أمر أي واجعل  
بعض ذرتي احترازا عن صورة الامر ودلالة على انه كائن واقع التيقن وأشار الضمير الى دفع الاستثالة بالاجوبة بالمد كونه بقوله وبعض  
ذرتي كما تقولوزيدا في جواب سأكرمك ويرد على هذا التوجيه ان يصير معنى الكلام قال اني جاعلك وبعض ذرتي وهو فاسد  
والصواب ان يقال تقدير الكلام قال أي ابراهيم اجعلني وبعض ذرتي وطلب امامته بعد اخبار الله تعالى بأنه جعله اماما لظهور اهلها  
وشدة الرغبة فيها وجعل مفضل الله تعالى عليه وسيلة الى فضل آخر ونعمة (١٨٧) أخرى وقال بعضهم انه عطف على الكاف

ولا يلزم أن يكون العامل في  
المعطوف هو العامل في  
المعطوف عليه كما قال تعالى  
اسكن أنت وزوجك الجنة  
فان العامل في زوجك لا  
يكون أسكن بل يسكن  
ويكون التقدير يسكن  
زوجك الجنة أقول ههنا  
جملة مقدرة قبل والاعطف  
أو بعده والاول بتقدير  
اجعاني وبعض ذرتي  
والثاني بتقدير واجعل  
بعض ذرتي (قوله فعليه)  
كالسرية من الذر بمعنى  
التفريق والياء نسبة  
كان السرية منسوبة الى  
السرية في الصراح  
الجماع أو الاخفاء لان

عطف على الكاف أي وبعض ذرتي كما تقولوزيدا في جواب سأكرمك والذرية نسل الرجل  
فعليه أو فعلة قلبت راءها الثانية ياء كافي تقصيت من الذر بمعنى التفريق أو فعلة قلبت همزتها  
من الذر بمعنى الخلق وقرئ ذرتي بالكسر وهي افة (قال لابن الهادي الظالمين) اجابة الى  
ملتسمه وتنبه على انه قد يكون من ذر بته ظلمة وانهم لا ينالون الامامة لانها امانة من الله تعالى وعهد  
والظالم لا يصلح لها وانما ينال البررة الاتقياء منهم وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكفار قبل البعثة  
وان الفاسق لا يصلح للامامة وقرئ الظالمون والمعنى واحد اكل مانالك فقد نلت (واذ جعلنا البيت)  
أي الكعبة غلب عليها كالجحيم على الثريا (مما يشوب اليه اعيان الزوار وأمثالهم  
أو موضع ثواب يشاؤون بحجه واعتباره وقرئ مما يات أي لانه مما يات كل أحد (وأما) وموضع أمن  
لا يتعرض لاهله كقوله تعالى حرما آمنوا يتخطف الناس من حولهم أو يأمن حاه من عذاب الآخرة  
من حيث ان الحج يجب ما قبله ولا يؤخذ الجاني المتلجج اليه حتى يخرج وهو مذهب أبي حنيفة رضي  
الله عنه (وتأخذوا من مقام ابراهيم مصلى) على ارادة القول أو عطف على المقدرة لالاذا واعتراض  
معطوف على مضمرة تقديره ثوبوا اليه وتأخذوا على الخطاب لامة محمد صلى الله عليه وسلم وهو أمر  
استحباب ومقام ابراهيم هو الحجر الذي فيه أقر قدمه والموضع الذي كان فيه الحجر حين قام عليه ودعا  
الناس الى الحج أو رفع بناء البيت وهو موضعه اليوم روى أنه عليه الصلاة والسلام أخذ بيد عمر رضي  
الله تعالى عنه وقال ههنا مقام ابراهيم فقال عمر أفلا تتخذهم مصلى فقال لم وأمر بذلك فلم تعب الشمس  
حتى زلت وقيل المراد به الامر بركعتي الطواف لما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام لما فرغ من  
طوافه عمد الى مقام ابراهيم فصلى خلفه ركعتين وقرأ وتأخذوا من مقام ابراهيم مصلى وللشافعي رجه  
الله تعالى في وجوبهما قولان وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقيل مواقف الحج وتأخذوا مصلى ان  
يدعى فيها أو يتقرب الى الله تعالى وقرأ نافع وابن عامر وتأخذوا بلفظ الماضي عطف على جعلنا أي وتأخذوا

الانسان كثيرا ما يسترها عن زوجته وانما ضمت السين لان البنية قد تغير في النسبة خاصة (قوله أو فعلة) فيكون في الاصل  
دورا فعلا كالسبوح والقدوس قلبت ضمة الراء الى الكسر لانخفة ثم قلبت الواو ياء فصار ذرية ثم قلبت الراء الثانية ياء وأدغمت الياء  
في الياء فصار ذرية (قوله أو فعلة) فيكون في الاصل ذرورة فقلبت ضمة الراء كسرة وقلب الواو ياء ثم قلبت الهمزة ياء وأدغمت  
الياء في الياء فصار ذرية وعلى الثاني أصله ذريرة قلبت الهمزة ياء وأدغمت وكان الاعلال على هذا التقدير أخف (قوله اجابة الى  
ملتسمه) لان تخصيص الظالم بعدم نيل العهد لدلالة على نيل غيره (قوله وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكفار قبل البعثة) بل  
عصمتهم من الصغار تأخذ الذنب ظم كبيرا كان أصغيرا (قوله أو اعتراض معطوف على مضمرة) لاجابة الى جعلها معطوفة على مضمرة  
ان جعلت الواو اعتراضا لعاطفة كما في قوله ان الثمانين وقد بلغت ما حوت سمى الى ترجان ذكر في المطول ان الواو في قوله  
وقد بلغت اعتراضا لعاطفة ولا حالية ذكره بعض النحاة وبه يشعر ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى وتأخذوا الله ابراهيم



خليفة لانها اعتراض لا محل لها من الاعراب (قوله أمرنا) اذا كان معنى العهد الامر فلا يظهر وجه التعدي الى لان الامر لا يتعدى الى بل المناسب ان يفسر بأوصينا اذ هو يتعدى الى كما يقال أوصيت اليه الا ان يقال تعدي الامر الى باعتبار التضمن أو يجعل الى زائدة لتأنيده كيد كما أثبتته الفراء كذا نقله صاحب المغني (قوله آمنا اذا أمن كقوله تعالى في عيشة راضية الخ) بان يكون آمنا من باب النسبة كلابن ونامر اذا الامن لا يقوم بالبلدة ولا تنصف البلدة بل انما تنصف به من انصف بالادراك كالخوف (قوله وآمنا أهله كقوله ليل نائم) في هذه العبارة ايهام اذ الظاهر انه يلزم منه حذف الفاعل وتوضيحها ان نائما مستدالي صير الليل مجازا لكن المقصود الاصل ليل نائم أهله (قوله قاس ابراهيم ١٨٨) الرزق على الامامة الخ) أي تصور ان الرزق مخصوص بالمخلصين

الناس مقامه الموسوم به يعني السكة قبلة يصلون اليها (وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل) أمرنا (أن طهرائيتي) بان طهرائيتي ويجوز ان تكون ان مفسرة لتضمن العهد معنى القول يريد طهرها من الاوثان والانجاس ومالا يليق به أو أخلصاه (لطانين) حوله (والعاكفين) المقيمين عندهم أو المعتكفين فيه (والركع السجود) أي المصلين جعرا كع وساجد (واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا) يريد به البلد أو المكان (بلدا آمنا) ذا أمن كقوله تعالى في عيشة راضية أو آمنا أهله كقوله ليل نائم (وارزق أهلهم من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر) أبدل من آمن من أهله بدل البعض للتخصيص (قال ومن كفر) عطف على من آمن والمعنى وأرزق من كفر قاس ابراهيم عليه الصلاة والسلام الرزق على الامامة فنبه سبحانه على ان الرزق رجة دنيوية نعم المؤمن والكافر بخلاف الامامة والتقدم في الدين أو مبتدأ متضمن معنى الشرط (فامته قليلا) خبره والكفر وان لم يكن سببا للتمتع لكنه سبب لتقليله بان يجعله مقصورا بحظوظ الدنيا غير متوسل به الى نيل الثواب ولذلك عطف عليه (ثم اضطره الى العذاب النار) أي أزه اليه المظطر لكفره وتضييعه مامته به من النعم وقليلا نصب على المصدر أو الظرف وقرئ بلفظ الامر فيهما على أنه من دعاء ابراهيم وفي قال ضميره وقرأ ابن عامر فامته من أمتع وقرئ فتمتع ثم نصطره واضطره بكسر الهمزة على لغة من يكسر حروف المضارعة وأطره بادغام الضاد وهو ضعيف لان حروف ضم شفر بدغم فيها ما يجاورها دون العكس (وبش المصير) المحصور بالذم مخدوف وهو العذاب (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت) حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس صفة غالبية من القواعد بمعنى الثبات وأعله مجاز من المقابل للقيام ومنه قعدك الله ورفعها البناء عليها فانه ينقلها عن هيئته الانخفاض الى هيئة الارتفاع ويحتمل ان يراد بها سافات البناء فان كل ساف قاعدة ما يوضع فوقه ورفعها بناؤها وقيل المراد رفع مكاته وظهار شرفه بتعظيمه ودعاء الناس الى محبه وفي ايهام القواعد وتبيينها تفخيما لشأها (واسماعيل) كان يناوله الحجارة ولكنه لما كان له مدخل في البناء عطف عليه وقيل كانا بينهما طرفين أو على التناوب (ربنا تقبل منا) أي يقولان ربنا تقبل منا وقد قرئ به والجملة حال منهما (انك أنت السميع) لدعائنا (العليم) ببنائنا (ربنا واجعلنا

كلاما مائة ولذا خص طلب الرزق بالمؤمنين فعرقه الله تعالى ان الرزق شامل لهم وغيرهم (قوله والكفر وان لم يكن سبب التمتع لكنه سبب لتقليله) دفع سؤال عسى ان يوردوهو ان الشرط علة للجزاء لكن هنا ليس كذلك لانه ليس سبب التمتع فاجاب بانه سبب قلته (قوله وبش المصير) الواو فيه ليست للعطف والازم عطف الانشاء على الاخبار بل الواو للاستئناف كما قاله صاحب المغني في قوله واتفوا الله ويعلمكم الله ان واو ويعلمكم الله للاستئناف لا للعطف لازم عطف الخبر على الامر (قوله قدك الله تعالى) في الكشف أي سأله ان يقعدك قال العلامة التفناني هو مصدر بحذف الزوائد

مسلمين

موقع المفعول المطلق بمحذوف على ما صرح في المفضل لافي موقع المفعول به

على ما ذهب اليه البعض فين كلامي المفضل والكشف اختلاف في الظاهر (قوله ورفعها البناء عليها فانه ينقلها عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع) فيه انه لا يصير القاعدة من هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع بل المرتفع البناء عليها لانفسها فالأولى الاقتصاد على الوجوهين الاخيرين (قوله وفي ايهام القواعد وتبيينها تفخيما لشأها) فان قلت عبارته تشير بان من البيت صفة للقواعد والحال ان الجار والمجرور لا يكون صفة للعرفه قلت يجعل صفة للعرفه بتقدير متعلق معرفة والتقدير القواعد الكائنة من البيت كما قال العلامة التفناني في شرح قول صاحب التلخيص الفصاحة في المفرد خلوصه الخ اذ التقدير الفصاحة الكائنة في المفرد يمكن ان يكون حالا بناؤه والتقدير والتقدير واذ يرفع ابراهيم القواعد الكائنة من البيت

(قوله أومستسلمين الخ) الفرق بينه وبين الاول ان الاول معناه التوحيد وهو التصديق القلبي بان لا رب سواه تعالى والثاني الاقياد في جميع الامور (قوله والمراد طلب الزيادة في الاخلاص الخ) يعنى ان أصل الاخلاص حاصل له فلا رجة لطلبه بل المراد ما ذكر (قوله) وعلمنا ان الحكمة الالهية الى قوله ولذلك قيل لولا الحق لخرت الدنيا) فيه شيان أحدهما ان ما ذكره يقتضى انه لا بد ان يكون في الدنيا الحق ولا يوجب ان يكون من ذرئتهما والثاني انه يقتضى ان يفسر الاسلام بالاقبال بالسكينة على الله ولا يناسب تفسيره بأصل الاسلام المقابل للكفر لان اسلام كل الذرية بل أهل الدنيا (١٨٩) لا يوجب تشويش المعاش بل اذفسر به يجب

ان يقال انهما خصا البعض لانهما علما ان بعض الذرية لا يكونون كذلك (قوله ويجوز ان يكون من للتبيين الخ) والتقدير واجعل أمة مسماة لك من ذرئتنا كما ان التقدير في قوله تعالى سبع سموات ومن الارض مثلهن سبع سموات ومثلهن من الارض فان قلت يلزم ان تكون الذرية مطلقا مسماة لله تعالى فلم يستجب دعائهما قلنا لا يلزم استجابة كل الدعاء ولوسمنا فلا نسلم انهما دعوا باسلام كل الذرية لان طلب اسلام الذرية أعم من لكل والبعض لان البعض ذرية أمة (قوله ولذلك لم يتجاوز مفعولين) أى ليس بمعنى اعلم حتى يكون له ثلاثة مقاعيل (قوله فقص على التمييز) قال صاحب الكشف ويجوز ان يكون فيه شذوذا يعرف التمييز قال العلامة الفتازاني أى يجوز زعرير التمييز

مسلمين لك) مخلصين لك من أسلم وجهه أومستسلمين من أسلم اذا استسلم وانقاد والمراد طلب الزيادة في الاخلاص والاذعان والنبات عليه وقرى مسلمين على ان المراد أنفسهما وهاجر أو ان التثنية من مراتب الجمع (ومن ذرئنا أمة ملة لك) أى واجعل بعض ذرئنا واما خصا الذرية بالعاء لانهم أحق بالشفقة ولانهم اذ صلحوا صلح بهم الاتباع وخصا بعضهم لما علما ان ذرئتهما عامة وعلما ان الحكمة الالهية لا تقتضى الاتفاق على الاخلاص والاقبال السكينة على الله تعالى فانه ما يشوش المعاش ولذلك قيل لولا الحق لخرت الدنيا وقيل أراد بالامة أمة محمد صلى الله عليه وسلم ويجوز ان تكون من للتبيين كقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم قديم على المين وفصل به بين العاطف والمعطوف كما في قوله تعالى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن (وآرنا) من رأى معنى أبصر وأعرف ولذلك لم يتجاوز مفعولين (مناسكنا) متعبدا تنافى الحج وأما دعائنا والنسك في الاصل غاية العبادة وشاع في الحج لما فيه من الكفة والبعد عن العادة وقرأ ابن كثير والسوسي عن أى عمرو يعقوب وآرنا قيسا على خذني غفدو فيجاف لان الكسرة متقولة من الهزرة الساقطة دليل عليها وقرأ الدوري عن أى عمرو بالاختلاس (وبعلينا) استنباه لذرئتهما وعما فرط منهما سهاوا واعلمها قالا خصا لانفسهما وارشادا لذرئتهما (انك أنت التواب الرحيم) لمن تاب (ربنا وبعث فيهم) في الامة المسلمة (رسولا منهم) ولم يبعث من ذرئتهما غير محمد صلى الله عليه وسلم فهو المحجوب به دعوتهما كما قال عليه الصلاة والسلام أنادعوا في ابراهيم وبشرى عيسى ورؤى أى (يتلوا عليهم آياتك) يقرأ عليهم ويلغهم ما توحى اليهم من دلائل التوحيد والنبوة (ويلعلمهم الكتاب) القرآن (والحكمة) ما تكمل به نفوسهم من المعارف والاحكام (ويزكهم) عن الشرك والمعاصي (انك أنت العزيز) الذى لا يقهر ولا يغلب على ما يريد (الحكيم) المحكم له (ومن يرغب عن ملة ابراهيم) استبعادوا انكار لان يكون أحد يرغب عن ملته الواضحة الفراء أى لا يرغب أحد عن ملته (الامن سفة نفسه) الامن استمتهنا وأظها واستخف بها قال المبرد وتعلب سفة بالكسر متعد وبالصم لازم ويشهد له ما جاء في الحديث الكبير ان سفة الحق وتغص الناس وقيل أصله سفة نفسه على الرفع فنصب على التمييز نحو غبن رأيه وألم رأسه وقول جرير

وناخذ بعده بذناب عيش \* أجب الظهر ليس له سنام

أوسفة في نفسه فنصب بنزع الخافض والمستثنى في محل الرفع على المختار بدلا من الضمير في رغب لانه في معنى النفي (ولقد اصاب طغيانه في الدنيا وانه في الآخرة لمن الصالحين) حجة وبيان لذلك فان من كان صفوة العباد في الدنيا مشهودا له بالاستقامة والصلاح يوم القيامة كان حقيقا بالاتباع له لا يرغب عنه

بالاضافة على الشذوذ كجواز باللام ومنه البيت فيمن يجعل المنصوب تمييزا واماعلى اختياره في المفصل من انه أى ما ورد في البيت شبهه بالمفعول لانه لا يجوز زعرير التمييز على الشذوذ كجواز في المشبه بالمفعول الذى حقه التذكير بكونه في معنى التمييز واقعا موقعه ولا يضره كون ذلك باللام وهي قد تمدت رائدة كافي اللثم بخلاف الاضافة ايضا قد لا قصد هما التبعين أيضا أقول لا يخفى ان الضمير نفسه راجع الى من وعلى هذا يكون مفيدا للتعريف كفى سائر الضمائر الراجعة الى الاسماء بخلاف اللام فانها اذا كانت زائدة لا يقصد بهما معنى معين فتأمل

(قوله اذ قال له به أسلم) قال العلامة التفتازاني جعل اذ قال ظرفا لاصطفينا أحسن من جهة المعنى وتوسط وانه في الآخرة لمن الصالحين عطف على لقد اصطفينا لا ياباه لفظا لانها تقرر وتأكيد لجهة اصطفينا لان اصطفينا في الدنيا انما هو للتبوة وما يتعلق بصالح الآخرة ولا حاجة إلى ان يجعل اعتراضا وأحوال المقدرة أقول فيه نظرا لانه اذا كان قوله تعالى وانه في الآخرة لمن الصالحين تأكيذا لاتكون الواو للعطف اذ لا تعطف الجملة المؤكدة على ما توكدها فتكون الواو اعتراضية أو حالية (قوله والضمير لليلة) قال العلامة التفتازاني الضمير في بها لقوله أسلمت لليلة على ما قيل لان قوله ووصى عطف على أسلمت فالعنى قال ذلك في حق نفسه ووصى به بنبيه بان يذكره حكاية عن أنفسهم ولكن ترك الضمير الى المظهر أعني ابراهيم ر بما يرجع العطف على الكلام الاسبق وكون الضمير لليلة وكذا عطف يعقوب على ابراهيم أقول ظهر من كلامه ان التصريح باسم ابراهيم وعطف يعقوب عليه يرجح ان كون الضمير لليلة وكذا تأييد الضمير يدل على انها لليلة (١٩٠) اذ لا يحتاج الى تأويل واماعلى تقدير رجوعه الى أسلمت فيحتاج اليه كما

مر فلهذه مر بجماعت ثلاثة فالجل على مقتضاها أولى خفي العبارة ان يقال الضمير لليلة وان أمكن الرجوع الى أسلمت (قوله ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الاسلام الخ) لا يخفى ان الموت ليس بمقدور حتى يطلب الامتناع منه بل النهي في الحقيقة متوجه الى الحال وهو عدم الاسلام بل نقول هو قيد اذ المقصود النهي عن الموت على غير حال الاسلام والنهي يتوجه الى القيد كما هو في سائر المواضع قال العلامة التفتازاني الجمهور على انه كناية وان كان يحتمل المجاز أقول لك أن تقول لوجه احتمال الكلام كونه مجازا أو

الاسفیه أو منسفه أذل نفسه بالجهل والاعراض عن النظر (اذ قال له به أسلم قال أسلمت لرب العالمين) ظرف لاصطفينا أو تعليل له أو منصوب باضمار أذكر كما أنه قيل أذكر ذلك الوقت لتعلم أنه المصطفى الصالح المستحق للامامة والتقدم وانه نال ما نال بالمبادرة الى الاذعان واخلص السرحين دعاه ر به وأخطر ببالة دلائله المؤيدة الى المعرفة الداعية الى الاسلام وروى أنها نزلت لمادعاب الله بن سلام ابني أخيه سامية ومهاجر الى الاسلام فاسلم سامية وأبي مهاجر (ووصى بها ابراهيم بنيه) التوصية هي التقدم الى الغير بفعل فيه صلاح وقرينة وأصلها الوصل يقال وصاه اذا وصله وفصاه اذا فصله كأن الموصى يصل فعله بفعل الموصى والضمير في بها لليلة أو لقوله أسلمت على تأويل الكرامة والجلالة وقرأ نافع وابن عامر وأوصى والاولى أبلغ (ويعقوب) عطف على ابراهيم أى ووصى هو أيضا به بنيه وقرئ بالنصب على انه ممن وصاه ابراهيم (يا بني) على اضمار القول عند البصر بين متعلق بوصى عند الكوفيين لانه نوع ومنه ونظيره

رجلان من ضبة أخبرانا \* امارأينا رجلا عريانا

بالكسر وبنوا ابراهيم كانوا أربعة اسمعيل واسحق ومدين ومدان وقيل ثمانية وقيل أربعة عشر وبنو يعقوب اثنا عشر ورويل وشمعون ولاوى ويهوذا ويشوخوروز ولون وفتوفى ودون وكودا وأوشير وبنامين ويوسف (ان الله اصطفى اسحق الدين) دين الاسلام الذى هو صفة الايمان لقوله تعالى (فلا تخونن الاؤا تهم مسامون) ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الاسلام والمقصود هو النهي عن ان يكونوا على خلاف تلك الحال اذ امانوا والامر بالثبات على الاسلام كقولك لاتصل الاؤا أنت خاشع وتغيير العبارة للدلالة على أن موتهم لا على الاسلام موت لاخبر فيه وان من حقه أن لا يحل بهم ونظيره فى الامر مت وأنت شهيد وروى ان اليهود قالوا الرسول الله صلى الله عليه وسلم ألسنت تعلم أن يعقوب أوصى بنيه باليهودية يوم مات فنزلت (أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت) أم منقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار أى ما كنتم حاضرين اذ حضر يعقوب الموت وقال

لبنه

كناية لأن الكتابة انما تكون حيث بقصد ارادة المعنى الحقيقي وههنا لا يتصور اذ لا يتصور النهي

عن الموت كما مر انه ليس بمقدور بل يجب أن يحتمل على المجاز اذ معناه الحقيقي غير مراد أصلا وانما المراد النهي عن تلك الحال والجواب الحق ان كونه كناية باعتبار ان النهي يتوجه الى القيد فيمكن أن يكون التركيب باقيا على معناه الاصلى وان براد التركيب غير معناه الاصلى بل براد النهي عن غير حالة الاسلام فكانه قال لا تكونوا كافر بن حالة الموت نعم براد المجاز على ما حقق في موضعه ما يمنع حله على المعنى الاصلى والكناية ما لا يمتنع فيبينها متناف فتأمل (قوله كقولك لاتصل الاؤا أنت خاشع) اذ ليس النهي متعلقا بالصلاة نفسها بل تعلق بها باعتبار الخشوع فيكون في الحقيقة متعلقا بعدم الخشوع (قوله أم منقطعة) قال العلامة التفتازاني أم منقطعة ومعنى بل الاضراب عن السلام الاول لاجتماع نفيه والحكم بطلانه بل بمعنى الاخفاء هو أهم وهو التحريض على اتباع محمد عليه الصلاة والسلام بانبات بعض مجازاته وهو الاخبار عن أحوال الانبياء السابقين من غير مراع من أحد ولا قراءة من كتاب ومعنى الهمزة

الانكار بمعنى لم يكن أى ما كنتم حاضرين ذلك وما شاهدتم تلك الاحوال ولا سمعتم هذا المقال وانما حصل لكم العلم به من طريق الوحي والخطاب للمؤمنين أقول فيه نظرا ذلك الكلام السابق أيضا اثبات بعض مجزاته اذ هو اخبار عن حال ابراهيم وأدعيته وكونه على دين الاسلام والاخبار عن حال يعقوب ووصيته لابنيه والاولى أن يقال ان بل لمجرد الانتقال من غرض الى آخره وحال يعقوب وبنيه في حال موته ثم قال وقيل الخطاب لليهود حيث زعموا انها كان نبي الاعلى اليهودية وقالوا للنبي ان يعقوب يوم مات وصى بنيه باليهودية ورده المصنف بانهم لو شهدوا ذلك الوقت وسمعوا وصية يعقوب لظهر لهم كونه على ملّة الاسلام ووصيته لابنيه كذلك فكيف يقال لهم في الرد عليهم أ كنتم حاضرين حين وصى يعقوب بما ينافي دعوتكم مثلا تقول لمن رعى أحد بالفسق أ كنت حاضر حين شرب وقيل ولا تقول حين صام وصلى وزكى أقول توجيهه ان قول القائل أ كنت حاضر حين صلى وصام دال على ان الراى المذكور يصح أن يقول ما قال لو حضر حين صلاته وصيامه لكنه لا يصح أن يقول كيف تصدّيت لأثنى وأنت لا تعرف الفقه فانه يدل على انه التصدى إذا كان عارفاً بالفقه وقد يجاب بوجهين أحدهما أن الاستفهام حينئذ يكون للتقرير أى كانت أو ائلكم حاضرين حين وصى بنيه عليه الصلاة والسلام بالاسلام والتوحيد وأتم علون بذلك فيما بالكم تدعون عليه اليهودية وثانيهما انه تم الانكار عند قوله مات يعقوب من بعدى ويكون قوله قالوا تعبدون انفساد دعائهم لا ادخال في حين الانكار (قوله وأمتصّلة الخ) قال العلامة التفتازانى قال صاحب الكشاف وإذا كان الخطاب لليهود قالوا انهم لا تكون متصلة بمحمد وبقوله المعطوف عليه أى تدعون على الانبياء اليهودية أى تعلمون كونهم على الاسلام والتوحيد من جهة اعترافكم بحضور آبائكم مجلس وصيته واعلامهم (١٩١) اياكم نفاق راوليس الاستفهام على حقيقته

بل على سبيل الفرض والتقدير والتفويض الى اختيارهم قصد الى تبكيتهم والزامهم لقطعهم بالثاني من الأمرين أعنى حضور اسلافهم أقول تبكيتهم لا يحتاج الى جعل أم متصلة بل يكفي كونها منفصلة في تبكيتهم واقرارهم بعين ماد كره ولذا ردد المصنف

لابنيه ما قال فلم تدعون اليهودية عليه وأمتصّلة بمحمد وقد برهأ كنتم غائبين أم كنتم شاهدين وقيل الخطاب للمؤمنين والمعنى ما شاهدتم ذلك وانما علمتموه بالوحي وقرئ خضر بالكسر (اذ قال لابنيه) بدل من اذ خضر (مات يعقوب من بعدى) أى أى شيء تعبدون أنه أراد به تقريرهم على التوحيد والاسلام وأخذ ميثاقهم على الثبات عليهما وما يسأل به عن كل شيء ما لم يعرف فاذا عرف خص العقلاء بمن اذا سئل عن تعيينه وان سئل عن وصفه قيل ما زيدا فقيه أم طيب (قالوا تعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحق) المتفق على وجوده وألوهيته وجوب عبادته وعد اسمعيل من آياته تغليب اللاب والجد لأنه كالأب لقوله عليه الصلاة والسلام عم الرجل صنأ أبيه كقَالَ عليه الصلاة والسلام في العباس رضى الله عنه هذا بقية آبائى وقرئ اله أى كعب على ان جمع بالواو والنون كقَالَ ولما تبين أصواتنا \* بكين وقد ينابا لاينا

كون أم متصلة أم منفصلة على تقدير ان يكون الخطاب لليهود قال العلامة التفتازانى فان قيل لا معنى للاسلام الذى عليه يعقوب وبشوه سوى الاذعان والقبول للاحكام والاخلاص لله لاتصديق بيمينه عليه الصلاة والسلام والتوحيد والاسلام هذا المعنى لا ينافي اليهودية ليلزم من ثبوتها انتفاؤها قلنا لا توحيد لهم لظهور عز بران الله والاسلام لعنادهم واستكبارهم عن قبول كثير من الأحكام أقول الاول ان يستدل على نفي توحيدهم بقوله تعالى اتخذوا حبارهم ورجالهم أربابا من دون الله الآية (قوله أراد به تقريرهم على التوحيد الخ) ليس الغرض منه ان الاستفهام ليس على حقيقته لأن قوله تعالى حكاية عن يعقوب مات يعقوب من بعدى يحتمل أن يكون استفهاما حقيقة لان معنى مات يعقوب من بعدى أى شيء تقرّر في خواطرهم ان تعبدوه ويمكن ان لا يكون مافى خواطرهم معلوما ليعقوب عليه الصلاة والسلام لكن أراد بهذا السؤال مجرداً كيدوه وتقرّره وأخذ العهد عليه وهذا هو ظاهر ما قاله المصنف لكن ما روى ان سبب سؤال يعقوب عليه الصلاة والسلام عن بنيه والباعث على ارادة التقرير المذكور انه عليه الصلاة والسلام لما دخل مصر رأى أهله يعبدون الاوثان والنيران خاف على بنيه أن يعبدوا شيئا منها بعد وفاته يؤيد الاول (قوله تغليب اللاب والجد لانه كالأب الخ) فيه ان التغليب لا بد ان يعتبر فيه انه كالأب لا لولم يجعل كالأب لم يصح اطلاق اسم الأب عليه وتغليب الأب على غير الأب لان الاطلاق المذكور تجوز ولا بد في الجازم من العلاقة ولذا لم يورد صاحب الكشاف هذا التفسير ويمكن أن يجاب بان التجوز لا بد فيه من العلاقة لكن لا يجب أن تكون العلاقة المشابهة فيمكن أن يكون التغليب باعتبار علاقة أن اسمعيل ابن ابراهيم الذى هو أب فاطمى اسم الأب عليه تجوزا حينئذ يظهر المقابلة بين كون اطلسه على سبيل التغليب أو على كونه شبيها بالأب بقى انه يمكن أن يكون التغليب باعتبار المشابهة فلا يلازم المقابلة المذكورة (قوله وقد ينابا لاينا) ألف فديننا الاشباع ومعنى الكلام جعلنا أباهم فداء لنا





(قوله والتزاع وقع فيه) أى دون الصحف فان اليهود كذبوا بالانجيل وعيسى والنصارى كذبوا التوراة وموسى (قوله وأحد لوقوعه في سياق النبي عام الخ) قال العلامة التفازانى أحد معني الجماعة بحسب أصل الوضع لانه اسم ان يصلح ان يخاطب يستوى فيه المفرد والمثنى والجمع والمذكور والمؤن وهذا غير الاحد الذي هو أول العدد في مثل قل هو الله أحد وليس كونه في معنى الجماعة من جهة كونه نكرة في سياق النبي على ما سبق الى كثير من الاوهام ألا يرى انه لا يستقيم لتفريق بين رسول من الرسل الاتقدير عطف أى رسول ورسول أقول هذا رد على المصنف ومن يحدوحدوه (قوله أو من بدة لتنا كيد) أى الباء من بدة لتنا كيد (قوله أو المثل مقحم) وفائدة الاقحام الاشعار في ظاهر الامر بان مثله تالم في الهداية فهو كذلك وعلى هذه التقدير سوى كون الباء زائدة تكون ماموصولة أو موصوفة وعلى تقديره تكون مامصدرية ويكون ما أتمته بتأويل الايمان (قوله أو وعيد للعرضين) الأولى ان يقال وعيد للعرضين بالواو الواصلة دون أو الفاصلة فيقال هو وعد للمخلصين (١٩٣) وعيد للعرضين (قوله وأعرضوا

عن الايمان الخ) بهذا ينسب سؤال توهم ههنا وهوان التولى عبارة عن الاعراض عن الحق والشقاق وهو المخالفة مع الحق والشرط والجزاء متحدان فدفعه بان التولى هو الاعراض عن الايمان فلا يلزم الاتحاد ويكون المعنى فان تولوا وأعرضوا عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فمخالفون للحق ويظهر ان محمدا صلى الله عليه وسلم على الحق الصريح (قوله فسيكفيهم الله) الضمير ان مفعولاه والسين لتنا كيد في مقابلة ان وقد أشعر كلام الزحشرى بذلك فانه قال ومعنى السين ان ذلك كائن لا محالة وان تأخر الى حين وصرح في

مغاير لما سبق والتزاع وقع فيهما (وما أوفى النبيون) جملة المذكورين منهم وغير المذكورين (من ربهم) منزلا عليهم من ربهم (لا تفرق بين أحد منهم) كاليهود فنؤمن ببعض ونكفر ببعض وأحد لوقوعه في سياق النبي عام فصاغ ان يضاف اليه بين (ونحن له) أى لله (مسلمون) مذعنون مخلصون (فان آمنوا بمثل ما أتمته به فقد اهتدوا) من باب التمجيز والتبكيث كقوله تعالى فانوا بسورة من مثله ان لا مثل لما آمن به المسلمون ولادين كدين الاسلام وقيل الباء لآلة دون التعدية والمعنى ان تحروا بالايمان بطريق يهدي الى الحق مثل طريقكم فان وحده المقصد لا تأتى بعد الطرقتين أو من بدة لتنا كيد كقوله تعالى جزأة سيمة بثلها والمعنى فان آمنوا بالله ايماناً مثل ايمانكم به أو المثل مقحم كافي قوله وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أى عليه ويشهد لقراءته من قرأ بما أتمته به أو بالذي أتمته به (وان تولوا فأتناهم في شقاق) أى ان أعرضوا عن الايمان أو عما تقولون لهم فأتناهم في شقاق الحق وهو المناوأة والمخالفة فان كل واحد من المتخالفين في شق غير شق الآخر (فسيكفيهم الله) تسلياً وتسكيناً للمؤمنين ووعد لهم بالحفظ والنصرة على من ناوهم (وهو السميع العليم) امان تمام الوعد بمعنى انه يسمع أقوالهم ويعلم اخلاصهم وهو مجاز يكمل المحالة أو وعيد للعرضين بمعنى انه يسمع ما يدعون ويعلم ما يخفون وهو معاقبهم عليه (صبغة الله) أى صبغنا الله صبغته وهي فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها فانها حايية الانسان كما ان الصبغة حلية المصوغ أو ههنا الله هدايته وأرشدنا بحجته وأظهر قلوبنا بالايمان تطهيره وسماه صبغة لانه ظهر أثره عليهم ظهور الصبغ على المصوغ وتداخل في قلوبهم تداخل الصبغ الثوب وأولنا كلمة فان النصارى كانوا يغفسون أولادهم في ماء أصفر يسمى المعمودية ويقولون هو تطهيرهم به لتحقق نصرانيتهم وانصبا على انه مصدر مؤ كذا قوله آمنا وقيل على اغراء وقيل على البذل من ملأ ابراهيم عليه السلام (ومن أحسن من الله صبغة) لاصبغة أحسن من صبغته (ونحن له عابدون) تعرض بهم أى لا نشرك به كشر كهم وهو عطف على آمنا وذلك يقتضى دخول قوله صبغة الله في مفعول

(٢٥ - (بيضاوى) - اول) سورة براءة فقال أولئك سيرجهم الله السين مفيدة وجود الرجعة لا محالة فهو مؤ كد الوعد ولم يتعرض المصنف الى ذلك (قوله وأولنا كلمة) هي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في محبته بالنظر الى المقابل كافي قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك والنظر الى الحال كافي هذا المقام وفيها أى في المشاكلة كلام وهو ان كل افظ مستعمل في المشاكلة فهو مجاز لانه استعمال للفظ في غير ما وضع له فلم جعل باب المشاكلة خارجاً عن البيان داخل في البديع قلنا المشاكلة من حيث انها مجاز داخل في البيان ومن حيث انها موجب لتزيين اللفظ فهو من علم البديع ولا بعد في ذلك فكثيراً ما تكون مسألة واحدة مسألة علمين باعتبارين مختلفين وقد قرر ههنا في موضعه (قوله مصدر مؤ كذا قوله آمنا) أى مصدر مؤ كذا لمضمون هذه الجملة فيجب حذف عامله وهو صبغه (قوله وقيل على البذل من ملأ ابراهيم) وإذا كان مفعولاً مطلقاً تكون الجملة بدلاً من آمنا بالله على تقدير ان يكون الخطاب للمؤمنين (قوله وذلك يقتضى دخول صبغة الله في مفعول قولوا) أى ولا يكون اغراء ولا بدلاً اذ لم يكن كذلك بل

كان اغراء وبدلائم فك النظم لانه يلزم منه الفصل بين المعطوف وهو نحن له عابدون والمعطوف عليه وهو آمنًا بالاجنبي وهو صبغة الله وكذا بين البديل والمبدل منه (قوله وان ينصبها على الاغراء والبديل ان يضمر قولوا الخ) أى لمن نصب صبغة الله على الاغراء ان يضمر قولوا على قوله نحن له عابدون لانه على تقدير الاغراء يصير التقدير هكذا الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون فلا يلزم فك النظم وردته العلامة التفتازانى بأنه لاوجه لارتكاب التقدير بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح واما على تقدير الابدال فيقدر اتباعوا ملة ابراهيم اذ لم يقدر اتباعوا الزمان يكون صبغة الله بدلائم جزء الجلة المتقدمة وهو ملة ابراهيم وان يكون ونحن له عابدون عطفا على جزء الجلة المتأخرة وهو آمنًا مع عدم ارتباط ينك (١٩٤) الجلتين وهذا يوجب تشكيك النظم واذا قدر اتباعوا ويكون قوله تعالى قولوا

آمنًا بالله بدلائم اتباعوا ملة ابراهيم فلا يلزم فك النظم أيضا وعليه الرد المذكور فان قيل اذا كان صبغة الله مصدرا مؤكدا لآمنًا كما ذكره الفصل بين المؤكد والتأكد بالاجنبي وهو قوله تعالى فان آمنوا الآية وكذا الفصل بين المعطوف وهو ونحن له عابدون وبين المعطوف عليه وهو آمنًا قلنا هذا الفصل ليس مطلقا باجنبي بل هو متعلق بقولوا فى المعنى لانه فى الحقيقة مؤكدا للقول بآمنًا الآية (قوله كأنه ألزمهم على كل مذهب ينتحلونه الخا ما وتبكتا الخ) يعنى ان فى أمر النبوة مذهبين أحدهما هو الحق الذى ذهب اليه أهل السنة إنما تفضل من الله تعالى على من يشاء من عباده والثانى وهو مذهب الفلاسفة ومن يحذو

قولوا ولن ينصبها على الاغراء أو البديل ان يضمر قولوا معطوف على الزموا أو اتباعوا ملة ابراهيم وقولوا آمنًا بديل اتباعوا حتى لا يلزم فك النظم وسوء الترتيب (قل أتأججوننا) أتجادلوننا (فى الله) فى شأنه واصطفائه نبيا من العرب دونكم روى أهل الكتاب قالوا الانبياء كلهم منافقون كنت نبيا لكنت منافقا (وهو رى بنوركم) لا اختصاص له بقوم دون قوم يصيب برجته من يشاء من عباده (ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم) فلا يبعد أن يكر من أعمالنا كأنه ألزمهم على كل مذهب ينتحلونه الخا ما وتبكتا فان كرامة النبوة اما تفضل من الله على من يشاء والكل فيه سواء واما افاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلى بالاخلاص وكان لكم أعمالكم بما يعتبرها الله فى اعطائها قلنا أيضا أعمالكم (ونحن له مخلصون) موحدون تخلصه بالايمان والطاعة دونكم (أهم يقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا واضاري) أم منقطعة والهمزة لأنكار وعلى قراءة ابن عامر وحزرة والكسائى وحفص بالتاء يتحمل ان تكون معادلة للهمزة فى تأججوننا بمعنى أى الامرين تأتون الحاجة أو ادعاء اليهودية أو النصرانية على الانبياء (قل أأنتم أعلم أم الله) وقد نفى الامرين عن ابراهيم بقوله ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا واحتج عليه بقوله وما أنزلت التوراة والانجيل الا من بعده وهؤلاء المعطوفون عليه اتباعه فى الدين وفاقا (ومن أظلم عن كتم شهادة عنده من الله) يعنى شهادة الله لابراهيم بالخيرية والبراءة عن اليهودية والنصرانية والمعنى لأحد أظلم من أهل الكتاب لانهم كتموا هذه الشهادة وأمنوا وكفنا هذه الشهادة وفيه تعريض بكتمانهم شهادة الله لمحمد عليه الصلاة والسلام بالنبوة فى كتبهم وغيرهم ومن لا ابتداء كما فى قوله تعالى براءة من الله ورسوله (وما الله بغافل عما تعملون) وعيد لهم وقرىء بالياء (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) تنكير باللام فى التحذير والزجر عما استحكم فى الطباع من الافتخار بالآباء والانتكال عليهم وقيل الخطاب فيما سبق لهم وفى هذه الآية لنا التحذير اعراف الاقتداء بهم وقيل المراد بالامة فى الاول الانبياء وفى الثانى أسلاف اليهود والنصارى (سيقول السفهاء من الناس) الذين خفت أحلامهم واستحققوها بالتقليد والاعراض عن النظر بربده المنكرين لتغيير القبلة من المنافقين واليهود والمشركين وفائدة تقديم الاخبار به توطيئ النفس واعداد الجواب واظهار المعجزة (ما لا هم) بما صرفهم (عن قياتهم التى كانوا يعملها) يعنى بيت المقدس والقبلة فى الاصل الحالة التى عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للكان المتوجه نحوه للصلاة

حذوهم انما تحصل بالكسب بالمواظبة على الطاعات وتركبة النفس وتطهيرها عن الرذائل وتحليلها بالفنائل وهذه الآية الزام لهم على أى مذهب اختاروا (قوله ومن أظلم عن كتم الآية) فان قلت هذا الاستفهام لانكار فيكون فى المعنى خبرا فلا يصح عطفه على أنهم أعلم أم الله لانه انشاء قلت هذا فى جلتين لم يكن ملما بحكم فى الاعراب اما الجلتان اللتان ملما حكم فى الاعراب بان يكونا معطوفين على قولوا فيجوز عطفا احدهما على الاخرى وان اختلفا انشاء واخبارا كما فى قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل نعم لا بد بين هاتين الجلتين من المناسبة وهى حاصلة ههنا لان كلامهما يتضمن انهم يزعمون خلاف ما فى علم الله (قوله ومن لا ابتداء) فيكون التقدير شهادة كائنه عنده كائنه من الله فلا يتوهم ان شهادة منكر عنده صفته وهو معرفة

(قوله قل لله المشرق والمغرب) تخصيص هاتين الجنتين بالذ كرمز بد ظهورهما حيث كان احداهما مطلع الانوار والاصباح والاخرى  
مغرهما وما كثرة توجه الناس اليهما لتحقيق الاوقات لتحصيل المقاصد والمهمات (قوله وأعدولا) ان اراد ان كل واحد عدل كما هو  
الظاهر فليس كذلك وان اراد ان المجموع عدول فذلك ايضا والظاهر على هذا ان يكون الخطاب مع الصحابة واذا فسر الوسط بمعنى  
الخبر كما قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس لا يرد ما ذكر ولا يخفى ان ما اوردا نما يتوجه اذ فسر العدل بالذي يكون على طريق  
الاستقامة كإدلاله عليه قوله من كين بالعلم والعمل واما اذا كان بمعنى غير الفاسق (١٩٥) وكذا اذا روي به القريب من الاعتدال

فلا يتوجه ما ذكر (قوله)  
لا شئت به عدالتهم فيه  
انظر اذ لا يبرز من مجرد  
الاشتغال بباطل متاسب  
العدالة لانه يجوز ان يكون  
الاشتغال به معرض شبهة  
وهو لا يستلزم الفسق التي  
هو سلب العدالة ألا يرى  
ان كلاما من المجتهدين اشتغلوا  
بالباطل وهو الخطأ الذي  
أدى اليه اجتهدهم مع ان  
كلا منهم عدل لا نزول  
عدالتهم بما ذكر وضعف  
الدليل المذكور قال واستدل  
وكان هذا إعادة للأصنف في  
هذا الكتاب فاشار الى ضعف  
الدليل بقوله فاستدل كما هو  
عادة ابن الحاجب في المختصر  
(قوله وتقديم الصلاة الخ) أي  
تقديم الجار والمجرور الذي  
هو عليكم على شهادته وهذا  
شرف عظيم لتبيننا صلى الله  
عليه وسلم ولأتمته لانه اكتفى  
في الشهادة على الأتمته بالنبي  
وحده وفي الشهادة على  
الام بالأتمته وحدها (قوله)  
فالمحبر به على (الأول) أي على

(قل لله المشرق والمغرب) لا يختص به مكان دون مكان بخاصة ذاتية تمنع إقامة غيره مقامه وانما  
العبرة براتبام أمره لا بخصوص المكان (يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) وهو ما ترضيه  
الحكمة وتقتضيه المصلحة من التوجه الى بيت المقدس تارة والكعبة أخرى (وكذلك) إشارة  
الى مفهوم الآية المتقدمة أي كما جعلناكم مهدين الى الصراط المستقيم أو جعلنا قبلكم أفضل القبل  
(جعلناكم أمة وسطا) أي خيارا أو عدولا من كين بالعلم والعمل وهو في الأصل اسم للكان الذي  
تستوي اليه المساحقة من الجوانب ثم استعمل للاخصال المحموده لوقوعها بين طرفي افراط وتفریط  
كالجود بين الاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والحيث ثم أطلق على المتصف بهما مستويا فيه  
الواحد والجمع والمذكر والمؤنث كسائر الاسماء التي وصف بها واستدل به على ان الاجماع حجة اذ لو كان  
فما تنقوا عليه باطل لاشتهت به عدالتهم (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم  
شاهدا) علة للجعل أي لتعلموا بالتأمل فيما نصب لكم من الحجج وأمر أنزل عليكم من الكتاب انه تعالى  
ما يحل على أحد وما ظلم بل أوضح السبل وأرسل الرسل فبلغوا ووضعوها ولكن الذين كفروا جعلهم  
الشقاء على اتباع الشهوات والاعراض عن الآيات فيقشدهون بذلك على معاصر يحكم وعلى الذين من  
قبلكم أو بعدهم كروى ان الامم يوم القيامة يححدون تبليغ الانبياء فيطالبهم الله ببينة التبليغ وهو  
أعلمهم اقامة للحجة على المنكرين فيؤثي بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من أين  
عرفتم فيقولون علمنا ذلك بأخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤثي محمد  
صلى الله عليه وسلم فيشهد عن حال أمة فيشهد بعد التهم وهذه الشهادة وان كانت لهم لكن لما كان  
الرسول عليه السلام كالرقيب المهيمن على أمة عدى بعلى وقدمت الصلاة للدلالة على اختصاصهم بكون  
الرسول شهيد اعلمهم (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها) أي الجهة التي كنت عليها وهي الكعبة  
فانه عليه السلام كان يصلي اليها بمكة ثم لما هاجر امر بالصلاة الى الصخرة تألفا لليهود أو الصخرة  
لقول ابن عباس رضي الله عنهما كانت قبلته بمكة بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه وبينه  
فالمحبر به على الأول لجعل الناسخ وعلى الثاني المنسوخ والمعنى ان أصل أمركم ان تستقبل الكعبة  
وما جعلنا قبلكم بيت المقدس (الا لنعلم من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه) لالتفتن به الناس  
ونعلم من يتبعك في الصلاة اليها من يرتد عن دينك الفارقة آياته أولنعم الآن من يتبع الرسول من  
لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله وعلى الأول معناه ما رددناك الى التي كنت عليها الا لنعلم انما جعل  
على الاسلام من ينكص على عقبيه لقلقه وضعف ايمانه فان قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل  
وهو لم يزل عالما قلت هذا واشباهه باعتبار التعاقب الخالي الذي هو مناط الجزاء والمعنى ليتعلق علمنا به

ان تكون القبلة الكعبة لان معنى الآية وما جعلنا قبلكم الآن قبلة كنت عليها قبل ذلك وهي الكعبة فيكون هذا الجعل ناسخا لبيت  
المقدس وعلى الثاني أي على كون القبلة الصخرة يكون الجعل هو الجعل المنسوخ لان اتوجه الى الصخرة نسخ (قوله ولنعلم الآن الخ)  
أي لنعلم بعد الامر بالتحويل الى الكعبة من يتبعك من أهل الكتاب من لا يتبعك منهم فان اتباع بعضهم للنبي عليه السلام كان لعارض هو  
توجهه الى الصخرة فلما تحولت القبلة ارتد بعضهم (قوله باعتبار التعاقب الخالي الذي هو مناط الجزاء) أي جزاء العبد بفعله فانه متعلق  
بعلمه تعالى بوقوع الفعل من العبد في الحال اذ لو لم يفعل لم يتعلق علمه تعالى بانه فعل ولا يرتب عليه الجزاء



(قوله وأتبع الثابت عن المتزلزل الخ) فان قيل ان أر يد التمييز في الوجود العيني فهو حاصل قبل التحويل أو في الوجود العامي فالحاصل في علم الله بل عينه أقول يمكن اختيار الثاني بان يقال معناه حتى يتميز في العلم التابع عن غير التابع أي من يتصف بالتبعية في الحال وبالفعل من يتصف بعدم التبعية في الحال ولا يخفى ان هذا التمييز العامي فرع اتصافهم بالفعل بالتبعية أو عدمها وهذا هو مراد المصنف أو يكون المراد التميز عند النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه (قوله ويشهد له قراءة ليعلم الخ) أي يشهد له كون يعلم بمعنى يتميز لان يعلم بصيغة المفعول معناه ظاهر اعلم الخافي ولا يخفى ان علمهم بما ذكر يشتمل على تمييز الله بينهم فهو سبب قريب لعلمهم ولا يخفى ان حصول السبب شاهد على السبب فتأمل (قوله لمافي من معنى الاستفهام) قال الرضي ليس اداة الاستفهام التي في باب العلم مفيدة لاستفهام المتكلم بها لآلزام التنافض في علمت أيهم قام لان علمت تفيد ان قائل هذا السلام عارف بنسبة القيام الى هذا القائم المعين لما ذكرنا ان العلم واقع على مضمون الجملة فلو كان أي لاستفهام المتكلم لكان دالا على انه لا يعرف انتساب القيام اليه فنقول اداة الاستفهام اذن مجرد الاستفهام للاستفهام المتكلم والمعنى عرفت المشكوك فيه الذي يستفهم عنه وهو ان نسبة القيام الى أي شخص وذلك الشخص في فرضنا يد (قوله أو مفعوله الثاني عن ينقلب الخ) يعني على تقدير ان تكون من استفهامية يكون من يتبع الرسول جملة مستقلة تكون مفعولى فعل وإذا جعل من موصولة يكون من يتبع الرسول المفعول الاول وعن ينقلب على عقبيه مفعوله الثاني وحاصل الكلام ان ههنا ثلاث احتمالات الاول ان يكون نعلم بمعنى

(١٩٦)

ينقلب حال أيضا والثاني ان يكون العلم بمعناه الحقيقي وتكون من استفهامية ويتبع الرسول المفعول الثاني وعن ينقلب حال أيضا والثالث ان يكون من موصولة وعن ينقلب المفعول الثاني قال العلامة التفازي على تقدير ان تكون من استفهامية كان عن ينقلب على عقبيه حال من فاعل يتبع أي مميز اهـ وهذا

موجودا وقيل ليعلم رسوله والمؤمنون لكنه أسنده الى نفسه لانهم خواصه أو لتمييز الثابت من المتزلزل كقوله تعالى لتمييز الله الخبيث من الطيب فوضع العلم موضع التمييز المسبب عنه وبشهادة قراءة ليعلم على البناء للمفعول والعلم اماعنى المعرفة أو معلى لمافي من معنى الاستفهام أو مفعوله الثاني عن ينقلب أي نعلم من يتبع الرسول متميزا عن ينقلب (وان كان لكسيرة) ان هي الخففة من الثقيلة واللام هي الفاصلة وقال الكوفيون هي النافية واللام بمعنى الواو الضمير لادل عليه قوله تعالى وما جعلنا القبلة التي كنت عليها من الحلة أو الردة أو التولية أو التحويلة أو القبلة فو رى لكسيرة بالرفع فتكون كان زائدة (الاعلى الذين هدى الله) الى حكمة الأحكام الثابتين على الايمان والاتباع (وما كان الله ليضيع ايمانكم) أي ثباتكم على الايمان وقيل ايمانكم بالقبلة المنسوخة أو صلاتكم اليها لما روى انه عليه السلام لما وجه الى الكعبة قالوا كيف بمن مات يا رسول الله قبل التحويل من اخواننا فزلت (ان الله بالناس لرؤف رحيم) فلا يضيع اجورهم ولا يدع صلاحهم ولعله قدم الرؤف وهو أبلغ محافظة على الفواصل وقرأ الحرميان وابن عاصم وحفص بالرؤف بالمد والباقون بالقصر (قد رى)

ربما

يندفع ما ذكره أبو البقاء من انه لا يجوز ان تكون من استفهامية لانه يلزم

التعليق ولا يبق لقوله عن ينقلب متعلق اذ لامعنى تعلقه بمتبع ولاوجه تعلقه بعلم لان ما بعد الاستفهام لا يتعلق بما قبله فان قيل لا قرينة على حذف المتميز قلنا ممنوع بل خوى الكلام على انه مشترك الالزام اذ على تقدير ان تكون موصولة يجب هذا التقدير فهو لازم سواء كان حالا أو مفعولا ثانيا لكن عبارة المصنف توهم ان التقدير لازم على تقدير المفعولية ثم ان فيما نقلنا نظر اذ يجوز ان يكون أبو البقاء جاعلا نعلم بمعنى مميز فلا يكون الالزام مشتركا اذ لا يجب حينئذ تقدير متميز والجواب ان كلامه يأتي هذا الاحتمال لانه قال انه يلزم التعليق والتعليق من خصائص افعال القلوب فلا يكون نعلم بمعنى مميز واللام يمكن منها (قوله فيكون كان زائدة) قيل ان أراد ان كانت مع اسمها مزيدة كانت كبيرة خبرا بلا ابتداء وان الخففة واقعة بلا جمة ومثله خارج عن القياس والاستعمال وان أراد ان كانت وحدها مزيدة والضمير باقى على الرفع بلا ابتداء فلاوجه لاتصاله واستكنانه وغاية ما يتحمل انه لما وقع بعد كانت وكان من جهة المعنى في موقع اسم كان جعل متصلا مستكنا تشبيها بالاسم وان كان مبتدأ تحقيقا والوجه في هذه القراءة ان يجعل في كان ضمير القصة ويقدر بعد اللام مبتدأ أي وان كان قصة التحويل كبيرة (قوله فكيف بمن مات من اخواننا) أي كيف يفعل بمن مات من اخواننا ضاعت صلاتهم أم لا (قوله ولعله قدم الرؤف وهو أبلغ محافظة على الفواصل) أي المشهور في الاستعمال ان يؤخر ما هو أبلغ كقيل شجاع باسل وعالم بحري ولا يقال بالعكس والحال ان الرؤف أبلغ من الرحيم لان الرأفة على ما قال في الصحاح شدة الرحمة فينبغي ان يتقدم الرحيم على الرؤف فتأخيرها لمحافظة على الفواصل

(قوله ربمأرى) هذه العبارة تحتمل وجهين أحدهما ان تكون للتقليل كما هو مقتضى أصل وضعه فتكون قد كذلك والثاني ان تكون للتكثير فتكون قد كذلك أيضا ويكون معناه كثرة الرؤية وهذا لا يفهم من ظاهر الآية بل علم من خارج وكون قد للتكثير ذكره سيبويه قاله صاحب المغنى وقد صرح الزحمرى به فقال معناه تكثير الرؤية (قوله ولم يسأل فيه) ليس في الآية ما يدل على عدم السؤال غاية الامر انه ليس فيها ما يدل على السؤال ويمكن ان يقال لوقع السؤال منه صلى الله عليه وسلم لكان الاول ذكرا للسؤال (قوله لان العبد يكفيه مراعاة الجهة) فيه نظرا ما أولا فلان المذهب البعيد أيضا لا بد له ان يتوجه الى العين دون الجهة واما ثانيا فلان التوجه الى الجهة غير اتوجه الى المسجد الحرام بل التوجه الى المسجد الحرام في حكم التوجه الى الكعبة فلو كان التوجه اليها خارجا لكان التوجه اليه أيضا كذلك ويمكن ان يقال التوجه الى شطر المسجد الحرام يحتمل في النظر معنيين أحدهما التوجه الى عينه والآخر التوجه الى جهته ولكن من المعلوم ان التوجه الى عين المسجد الحرام غير مقصود فبقي ان يكون المراد التوجه الى جهته لكن لو قيل قول وجهك شطر الكعبة لفهم منه ان المقصود التوجه الى عين الكعبة لان التوجه الى عينها أمر مقصود فغرض المصنف انه لو ذكر شطر الكعبة لتوههم ان المقصود التوجه الى عينها وليس كذلك على زعمه فلما اذا قيل شطر المسجد الحرام لم يتوهم ذلك لان المسجد الحرام ليس مقصود التوجه الى عينه فيكون المراد التوجه الى جهته واما قلنا يجب التوجه الى العين على البعيد أيضا ولا حرج لان الجسم العين كما ازداد البعد (١٩٧) منه ازيدا مقابل له لان المراد بمقابلاة العين ان يكون بين الخطيين الشعاعين الخارجين من العينين على طريق ساقى الثالث وان الخطيين المذكورين كلما ازداد بعدهما عن العين ازيدا بعد أحدهما عن الآخر فالمراد بمحاذاة العين انه لو خرج الخارجان من غير المصلى الى غير النهاية لكانت الكعبة بين ذلك الخطيين قال العلامة التفنازى أشار صاحب الكشف

ربمأرى (تقلب وجهك في السماء) تردد وجهك في جهة السماء تطلعا للوحي وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع في روعه ويتوقع من ربه ان يحول الى الكعبة لهما قبلة أيه ابراهيم واقدم القبليتين وأدعى للعرب الى الايمان وتحالفه اليهود وذلك يدل على كمال أدبه حيث انتظر ولم يسأل (فانوليك قبلة) فلم يكتف من استقبالها من قولك وليته كذا اذ اصيرته واليه أوفلجنا علكم نلى جهتها (ترضاه) تحبها وتتشوق اليها المتقاصد بدنية وافقت مشيئة الله وحكمته (فول وجهك) اصر ف وجهك (شطر المسجد الحرام) نحوه وقيل الشطر في الاصل لما انفصل عن الشيء من شطر اذا انفصل ودار شطوراى منفصلة عن النور ثم استعمل لجانبه وان لم ينفصل كالقطر والحرام المحرم أى محرم فيه القتال أو ممنوع من الظلمة ان يتعرضوه واما ذكر المسجد دون الكعبة لانه عليه الصلاة والسلام كان في المدينة والبعد يكفيه مراعاة الجهة فان استقبال عينها حرج عليه بخلاف القريب روى انه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة فعلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه الى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين وقد صلى بالحجابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر

الى انه قد ترك أحد مفعولى قول وشطر ظرف بمعنى اجعل وجهك في جهة المسجد وسمته ولو كان مفعولا به كفى لنوليك قبلة لما ذكر شطره بل اقتصر على المسجد أقول فيه نظرا لانا نقول يجوز ان يكون مفعولا به ولم يقتصر على المسجد بل ذكر شطر يشعر بان الواجب التوجه الى جهته لا الى نفسه ثم قال واما اعتبار استقبال الجهة دون العين مع ان القبلة التي يجب ان تستقبل هي الكعبة لما في ذلك من الحرج على من بعد من مكة وفي ذكر المسجد دون الكعبة مع انها المقصود بالتوجه دلالة على ان الواجب هو الجهة اذ لو كان العين لكان المناسب ذكر الكعبة التي هي القبلة أقول على ما ذكر لو قيل شطر الكعبة لم يفهم منه الا ان الواجب الجهة دون العين ولو فهم منه ان الواجب العين لفهم من شطر المسجد وجوب التوجه الى عين المسجد وهو حرج أيضا على البعيد فتأمل وههنا كلامان أحدهما لم يقل قول وجهك شطر المسجد الحرام ولم يقل شطر الكعبة والثاني انه لم يقل قول وجهك شطر المسجد الحرام والجواب انه قيل قول وجهك شطر المسجد ليستدل به على وجوب التوجه الى شطر الكعبة اذ المعلوم ان المقصود الكعبة لا المسجد الحرام لان لها الشرف الاصلى وأشرف المسجد الحرام لاحاطته بها فيعلم من صريح القرآن وجوب التوجه الى المسجد والظاهر انه اذا وجب التوجه الى شيء وجب التوجه الى أشرف ما فيه حذرا عن ترجيح المرجوح فيعلم بهذا الوجه وجوب التوجه الى عين الكعبة وهذا الطريق أدخل في البلاغة وعن الثاني انه لو قيل قول وجهك المسجد لتوهم المحاذاة الحقيقية بان يكون السهم المحروط الشعاعى الخارج عن العين واقعا على المسجد لو أخرج ذلك السهم الى غير النهاية وليس كذلك اذ هو حرج والاولى ان يقال ان في ذكر الشطر دلالة ان المقصود بالذات ليس المسجد فبقي ان يكون المقصود لذاته الكعبة فتأمل في هذا المقام

(قوله وتبادل الرجل والنساء صفوفهم) أراد ان الرجال قاموا في مكان النساء والنساء في مكان الرجال وقد صرح به في الكشف والظاهر ان مراده ان بعض الرجال قاموا مكان بعض النساء وبعض النساء قاموا مكان بعض الرجال مثلاً اذا قام الامام وصف خلفه صفين صفار جالا وصفانساء فاذا دار الامام الى جانب اليمين تحول ما في بين الامام من الرجال الى خلف لتابع الامام وتسوية الصفوف فاذا كانوا قريبين من صف النساء يبعدونهم من أمكنتهن حتى يقيموا مكانهن وكذا تحرك من في يسار الامام الى قدام والنساء التي خلف هذه الرجال يتقدمون ويقفون مكان الرجال حتى يستوي مع النساء اللاتي في جانب بين الامام كل ما ذكرنا يظهر بالتخييل الصحيح (قوله والقسم وجوابه سادس الشرط) عبارة الكشف ان الجواب جواب القسم المحذوف سادس جواب الشرط وهذا الوجه الموافق لبعض نسخ الكتاب (قوله ١٩٨) لتضمن كتبهم انه عليه السلام يصلي الى القبليتين) مجرد صلاته صلى الله عليه وسلم الى القبليتين لاستنزام

عامهم بالتحويل الى الكعبة اذ الصلاة الى القبليتين يحتمل بان يصلي الى الكعبة أولاً ثم الى بيت المقدس ثانياً كما ذهب اليه الاكثرون نعم لو قيل انه تضمنت كتبهم ان الصلاة الى الكعبة بعد صلاته الى بيت المقدس ثبت الغرض ويمكن ان يقال المراد بالصلاة الى القبليتين توجهه الى القبليتين في صلاة واحدة كما هو الواقع وفي الوجه الاول أيضاً بحث اذ لا يلزم من مجرد العلم بان لكل شريعة قبله ان يكون التحويل الى الكعبة حقاً ثم انه بعد العلم بانه صلى الله عليه وسلم نبي صاحب شريعة علم بان تحويله الى الكعبة حق ولا حاجة الى العلم بالمقدمة الكلية المذكورة وهي ان لكل

فتحول في الصلاة واستقبل الميزاب وتبادل الرجل والنساء صفوفهم قسمي المسجد مسجد القبليتين (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خص الرسول بالخطاب تعظيماً له وإعجاباً برغبته ثم عمم تصريحاً بعموم الحكم وتأكيده الامر القبلة وتحضيضاً للام على المتابعة (وان الذين أتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم) جملة لعلمهم بان عادته تعالى تخصيص كل شريعة بقبلته وتفصيلاً لتضمن كتبهم انه صلى الله عليه وسلم يصلي الى القبليتين والضمير للتحويل أو التوجه (وما الله بغافل عما تعملون) وعدو وعيد للفرقيين وقرأ ابن عامر وحزرة والسكاكي بالياء (والذين أتيت الذين أتوا الكتاب بكل آية) برهان وحجة على ان الكعبة قبله واللام موطة للقسم (ما تبعوا قبلك) جواب للقسم المضمرة والقسم وجوابه سادس الشرط والمعنى ما تركوا قبلك كشبهة تزِيلُها بالحجة وانما خالفوك مكررة وعناداً (وما أتيت بتابع قبليتهم) قطع لاطمئنانهم فاتهم قالوا لو ثبت على قبليتنا لكننا رجوا ان تكون صاحبة الذي ننظره نغفر يراه وطعمنا في رجوعه وقبلتهم وان تعددت لكنهما متحدة بالبطلان ومخالفة الحق (وما بعضهم يتابع قبلة بعض) فان اليهود تستقبل الصخرة والنصارى مطلع الشمس لا يرجون توافقهم كما لا يرجون موافقتهم لك لتصلب كل حزب فيما هو فيه (والذين أتبعوا أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم) على سبيل الفرض والتقدير أي والذين اتبعهم مثلاً بعد ما بان لك الحق وجاءك فيه الوحي (انك اذا من الظالمين) وأكدهم يدهدو بالغ فيهم من سبعة أوجه أحدها الاتيان باللام الموطئة للقسم ثانيها القسم المضمرة ثالثها حرف التحقيق وهو ان رابعها تركيبي من جملة فعلية وجملة اسمية وخامسها الاتيان باللام في الخبر وسادسها جعله من الظالمين ولم يقل انك ظالم لان في الاندراج معهم إيهاماً بمحصول أنواع الظلم وسابعها التقيد بمجيء العلم تعظيماً للحق والمعلوم ونحو رضاء على اقتفائه وتحذيره عن متابعة أهوى واستفظة الصدور والذنب عن الانبياء (الذين آتيناهم الكتاب) يعني علماءهم (يعرفونه) الضمير لرسول الله صلى الله عليه وسلم وان لم يسبق ذكره لدلالة الكلام عليه وقيل للعلم والقرآن أو التحويل (كيعرفون أبناءهم) يشهد للاول أي يعرفونه بأوصافه كعرفتهم أبناءهم لا يتبسسون عليهم بغيرهم عن عمر رضي الله تعالى عنه انه سأل عبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به مني باني قال ولم قال لاني لست أشك

وسلم الى القبليتين لاستنزام عامهم بالتحويل الى الكعبة اذ الصلاة الى القبليتين يحتمل بان يصلي الى الكعبة أولاً ثم الى بيت المقدس ثانياً كما ذهب اليه الاكثرون نعم لو قيل انه تضمنت كتبهم ان الصلاة الى الكعبة بعد صلاته الى بيت المقدس ثبت الغرض ويمكن ان يقال المراد بالصلاة الى القبليتين توجهه الى القبليتين في صلاة واحدة كما هو الواقع وفي الوجه الاول أيضاً بحث اذ لا يلزم من مجرد العلم بان لكل شريعة قبله ان يكون التحويل الى الكعبة حقاً ثم انه بعد العلم بانه صلى الله عليه وسلم نبي صاحب شريعة علم بان تحويله الى الكعبة حق ولا حاجة الى العلم بالمقدمة الكلية المذكورة وهي ان لكل

صاحب شريعة قبله مخصوصة (قوله من سبعة أوجه) بل من ثمانية القسم واللام الموطئة وان الفرضية وان الحققة واللام في خبرها وتعرف الظالمين اذ المراد من الظالمين المرتكبين للظلم الفاحش كما قاله صاحب الكشف والجملة الاسمية واذا الجزائية اقول ههنا وجه آخر من التأكيده وهو اتباع الأهواء بعد العلم أخش من اتباع أهواء قبله وان اتباع أهواء تلك الجملة بعد العلم الذي فاض على رسول الله صلى الله عليه وسلم أخش مما أتى به واذ قال صاحب الكشف انك اذا من المرتكبين للظلم الفاحش وقد غفل عن ذلك العلامة التقطازاني وغيره (قوله بمعنى علماءهم) لك ان تقول كما يمكن أن يكون علماءهم عارفين بما ذكر يجوز ان يكون غير العالمين منهم عارفين أيضاً فوجه التخصيص ويمكن أن يقال المعرفة حقيقة لعلمائهم وأما غيرهم فليس لهم معرفة وانما يعتقدهونه تقليداً (قوله فقال أنا أعلم به مني باني الخ) يرد عليه انه على هذا التقدير لم يكن التشبيه على موقعه لأن المشبه به في الغالب يكون أقوى وأدلم

أقوى فيجب أن لا يكون أضعف لكن المشبه به هنا أضعف على ما روي عن عبد الله بن سلام والجواب أن هذا التشبيه لبيان حال المشبه  
ففيه حال النبي بحال بنائهم في مطلق المعرفة وفي هذا التشبيه لا يلزم أن يكون المشبه به أتم بل يجب أن يكون أشهر وههنا كذلك لأن  
اشتهارهم بمعرفة بنائهم أكثر من اشتهارهم بعرفته صلى الله عليه وسلم بل قد يكون المشبه به دون المشبه وقد يكون مساويا كما صرح به  
في المطول فإن الغرض وهو بيان الحال حاصل سواء كان المشبه به أقوى أو لا (قوله تخصيص لمن عائد واستثناء لمن آمن) أما التخصيص  
فظاهر وأما الاستثناء فلا يخرجهم بكتان الحق لأن حالهم خلاف الكتمان (قوله واللام للعهد الخ) على التقدير الأول من التقديرين  
لأن كورين يكون اللام إشارة إلى الحق المذكور سابقا في قوله تعالى ليعلمون أنه الحق من ربه وعلى التقدير الثاني يكون إشارة إلى الحق  
المذكور قريبا (قوله لمن بك حال) أي مؤكدة مثل هو الحق يقينا لأن الجملة المتقدمة وهي هو الحق دالة على كون الحق من الرب  
وأما العامل في هذه الحال ففيه خلاف قال الرضائي الأولي عندي ما ذهب إليه ابن مالك وهو أن العامل معنى الجملة كما قلنا في المصدر المؤكد  
لنفسه ولغيره وفي مثل زيدا بورك عطوفاً التقدير يعطف عليك أبوك (١٩٩) عطوفاً فيها نحن فيه التقدير حق ذلك من

ر بك أي كاتمان من بك  
(قوله وليس بقصد واختيار)  
أي ليس الشك بمحصل  
بقصد واختيار حتى يصلح  
أن يكون منهياً عنه وهذا  
رد قول أبي هاشم المعتزلي  
أن أول الواجبات على  
المسكف الشك (قوله بل أما  
تحقيق الامر الخ) فيكون  
في معنى النفي (قوله أو أمر  
الامة الخ) يعني لما كان  
الشك غير مقدور فتعلق  
النهي به عبارة عن تحصيل  
أشياء نوجب زوال الشك  
فإن قلت إن كان المراد  
بالمعارف المزيحة المعارف  
المزيحة للشك الحاصل  
بالفعل فهذا لا يتعلق بالامة

في محمدانه نبي فأما ولدي فعل والدته قد خانت (وان فريقا منهم ليكنتمون الحق وهم يعلمون)  
تخصيص لمن عائد واستثناء لمن آمن (الحق من ر بك) كلام مستأنف والحق امام مبتدأ خبره من  
ر بك واللام للعهد والإشارة إلى ما عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وألحق الذي يكتمنونه ولا يجنس  
والمعنى أن الحق ما ثبت أنه من الله تعالى كالذي أنت عليه لا ما لم يثبت كالذي عليه أهل الكتاب وأما خبر  
مبتدأ محذوف أي هو الحق ومن ر بك حال أو خبر بعد خبر وقرئ بالنصب على أنه بدل من الأول أو  
مفعول يعلمون (فلان كورين من المترين) الشاكين في أنه من ر بك أو في كتمانهم الحق عالين  
به وليس المراد به نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشك فيه لأنه غير متوقع منه وليس بقصد  
واختيار بل أما تحقيق الامر وأنه يبحث لإشك فيه ناظر أو أمر الامة باكتساب المعارف المزيحة  
للكعب على الوجه البليغ (ولسلك وجهه) ولكل أمة قبله أو لسلك قوم من المسلمين جهة بجانب من  
الكعبة والتنوين بدل الإضافة (هو مولها) أحد المفعولين محذوف أي هو مولها وجهه أو الله  
تعالى مولها إياه وقرئ ولكل وجهة بالإضافة والمعنى وكل وجهة الله مولها أهلها واللام من زبدة  
للتأكيد جبرا لضعف العامل وقرأ ابن عامر مولها أي هو مولى تلك الجهة أي قد ولها (فاستبقوا  
الخيرات) من أمر القبلة وغيره مما ينال به سعادة الدارين وألفاضات من الجهات وهي المناسطة  
للكعبة (أئمتا تكونوا) يأت بكم الله جميعا) أي في أي موضع تكونوا من موافق ومخالف مجتمعة  
الاجزاء ومفترقة يمشركم الله إلى المحشر للجزاء أو أئمتا تكونوا من أعماق الأرض وقلل الجبال  
يقبض أر وأحكم أو أئمتا تكونوا من الجهات المتقابلة يأت بكم الله جميعا ويجعل صلاتكم كأنها إلى  
جهة واحدة (إن الله على كل شيء قدير) فيقدر على الامانة والاحياء والجمع (ومن حيث خرجت)

لأن الامة غير شاكين وإن كان المراد المعارف التي شأنها أن تزبل الشك وإن لم يكن حاصل بالفعل فلم لا يكون المخاطب بهذه المعارف النبي  
قلت المعارف حاصلة للنبي صلى الله عليه وسلم فلا يحتاج بتحصيلها وفيه ما فيه لأن المعارف ليس لها حدمعين كما حصلت معارف يمكن  
تحصيل معارف أخرى فتأمل ويمكن أن يقال إذا أراد بالمعارف المزيحة للشك في كون اليهود كافرين له اندفع السؤال (قوله أي هو مولها  
وجهه) إذا كان الضمير راجعاً إلى الله تعالى وقدم الوجه الأول لأن مرجعه ظاهر وضمير راجع إلى كل أحد (قوله واللام من زبدة لأكيد  
الخ) لك أن تقول العامل وهو المولى مضاف إلى ضمير كل وجهة فكيف يكون كل وجهة مفعول المولى والجواب أن المراد أن عامله  
محذوف والمذكور مفسر والتقدير ولكل وجهة هو مولى مولها وإذا أخر المفعول صارت العبارة هكذا وهو مولى كل جهة أهلها فيكون  
المفعول الأخير محذوفاً (قوله فاستبقوا الخيرات) أي إذا كان لكل قوم جهة فينبغي الاستباق إلى أحسن الجهات وإلى أحسن الأشياء  
مطلقاً أعم من الجهات وغيرها وكانه قيل وإذا كان لكل جهة والحال أن أحسن الأشياء مما يجب أن يطلب فاطلبوا الخيرات التي منها  
طلب الجهة المخصوصة (قوله تعالى أئمتا تكونوا) يأت بكم الله جميعا) قد فسره تفاسير وخطري وجه آخر وهو أن يكون معناه يأت بأنفسكم  
وأعمالكم جميعاً أي مجتمعين حتى تصبر كل نفس مقرونة بعملها فيكون في قوله تعالى يأت بكم الله جميعاً تعاقب (قوله ومن حيث خرجت)



يحتمل أن يكون متعلقا بقوله فول وجهك لانهم جوزوا عمل ما بعد الفاء فيما قبله قال العلامة التفتازاني هذا يوجب اجتماع الحرفين فالوجه انه متعلق بمحذوف عطف عليه فول أى فعل ما أمرت فول وجهك ويجوز أن يجعل من حيث خرجت في معنى الشرط أى إنما كنت وتوجهت فتكون الفاء جزائية أقول قدمرانه يجوز اجتماع حرفي العطف على ما جوزة الكسائي في قوله ورك فكبر وقال العلامة في ورك فكبر بتخل الفاء بين العامل والمعمول (قوله وقرن بكل علة معاولها) الاقران الاول ظاهر فيأذ كرأوا فان مرصاة الرسول صلى الله عليه وسلم مقارنة للامر بالتولية أولا حيث قال تعالى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام والاقران الثاني في قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه لاحق من ررك والاقران الثالث في الآية التي نحن في تأويلها ويمكن تقريره بوجه آخر فتأمل فالأولى أن يقال انه كرر الامر بالتولية في خمسة مواضع وعلل في الموضع الاول برضا النبي صلى الله عليه وسلم والثاني بعلم أهل الكتاب بأنه الحق وبأن سنة الله (٢٠٠) تعالى جرت بان لكل صاحب شريعة قبلة والثالث بان الله تعالى شهيد على

ومن أى مكان خرجت للسفر (فول وجهك شطر المسجد الحرام) اذا صليت (وانه) وان هذا الامر (لاحق من ررك وما الله بغافل عما تعملون) وقرأ أبو عمرو وبالياء والباقون بالتاء (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) كرر هذا الحكم لتعدد دلالته تعالى ذكره للتحويل ثلاث علل تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم بإتباعه مرضاته وجرى العادة الالهية على أن يولى أهل كل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويقيم بها ودفع حجج المخالفين على ما ينبغي وقرن بكل علة معاولها كما يقرن المدلول بكل واحد من دلالته تقريبا وتقريبا مع ان القبلة طاشان والنسخ من مظان الفتنة والشبهة فيالحرى أن يؤكدها مرها يعاد ذكرها مرة بعد أخرى (لئلا يكون للناس عليكم حجة) علة أقوله فولوا والمعنى ان التولية عن الصخرة الى الكعبة تدفع احتجاج اليهود بان المنعوت في التوراة قبلته الكعبة وان محمد لا يجحد وينادى يتبعنا في قبائنا والمشركون بأنه يدعى ملة ابراهيم ويخالف قبلته (الا الذين ظلموا منهم) استثناء من الناس أى لئلا يكون لاحد من الناس حجة الملعادين منهم فانهم يقولون ماتحول الى الكعبة الا لىالى دين قومه وحباليله أو بدله فرجع الى قبلة آبائه ويوشك أن يرجع الى دينهم وسمى هذه حجة كقوله تعالى حجهم داحضة عند ربهم لانهم يسوقونها مساقها وقيل الحجة بمعنى الاحتجاج وقيل الاستثناء للبالغة في نفي الحجة رأسا كقوله

كون التحويل حقا والارابع والخامس بعدم حجة الناس (قوله لانهم يسوقونها مساقها الخ) كذا في الكشف قال العلامة التفتازاني يرد عليه ان المذكور في صدر الكلام لوتناول هذه لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز والام يصح الاستثناء لان الحجة مختص بالحقيقة فلا محيص سوى أن يرد بالحجة التمسك سواء كان حقا وباطلا أقول يرد انه اذا أريد بالحجة التمسك كان قوله لانهم يسوقونها مساق الحجة مستدركا والجواب ان مراده ان الحجة ميتعمل في المعنى المجازى وان قوله لانهم الخ بيان لعلاقة المجاز (قوله

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم \* بهن فول من قراع الكتاب

والعلم بان الظالم لا حجة له وقرى ألا الذين ظلموا منهم على انه استئناف بحرف التنبيه (فلا تخشوهم) فلا تخافوهم فان مطاعهم لا تضركم (واخشوني) فلا تخافوا إلا أمر تكلم به (ولأنتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون) علة محذوف أى وأمر تكلم بالتمسك بالنعمة عليكم وارادنى اهتداءكم أو عطف على علة مقدره مثل واخشوني لا حفظكم منهم ولأنتم نعمتي عليكم أو لئلا يكون وفي الحديث تمام النعمة

وقيل الحجة بمعنى الاجتماع) ظاهره ان التفسير بهذا يدفع السؤال المذكور لكن لا يدفع الابان يفسر الاحتجاج دخول بالتمسك لا يابراد الحجة لانه يرد عليه السؤال فعلى هذا الفائدة في جعل الحجة بمعنى الاحتجاج اذا لمالكه الى الوجه الاول (قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم الخ) فان قلت شرط الاستثناء أن يكون المستثنى داخلا في المستثنى منه وههنا ليس كذلك قلت معناه لا عيب فيهم محققا ولا مقدر غير المذكور وهذا المذكور داخل في العيب المقدر أى الشيء الذى قد كونه عيبا وان لم يكن في نفس الامر كذلك بل شرفا وفضيلة في الواقع (قوله فلا تخشوهم) أى لما لم يبق لهم عليك حجة فلا تخشوهم (قوله وارادنى اهتداءكم) ظاهر هذه العبارة يدل على ان ارادة الاهتداء معنى لعل ويلزم منه أن يكون لعل اسما كالارادة والجواب ان معنى الارادة يتصور على وجهين أحدهما ان يكون معنى مستقلا كما اذا عر بلفظ الارادة فيكون اسما والثاني ان يجعل آلة للاحظة شيئين هما الخطاب والاهتداء وحينئذ يكون حرفا نظير ذلك هاذ كره الشريف العلامة في حاشية المطول ان طلب الترك يعتبر على وجهين أحدهما اعتباره مستقلا ويعبر عنه بلفظه كترك الضرب والثاني أن يكون آلة للاحظة المنهى لاحالا مستقلة بنفسها فيكون معنى حرفيا معبر عنه بحرف النهى (قوله ولألا) أى

عطف على لئلاى قولوا وجوهكم شطره لانه نعمتي عليكم (فوله قدمه باعتبار القصد وأخره في دعوة ابراهيم باعتبار الفعل) يعنى ان التزكية غاية التلاوة والتعليم والغاية متقدمة باعتبار القصد أى القصد اليها متقدم على ما يكون سببا لتحصيلها ومتأخرة باعتبار الفعل أى الغاية متأخرة في الوجود عن سبب تحصيلها وهذا معنى ما قال العلماء ان الغاية متقدمة بحسب وجودها ذهني متأخرة بحسب وجودها الخارجي وانما قدم عليه جملة يتلو عليكم آياتنا لان ثبوت الرسالة بتلاوة الآيات (فوله ليدل على انه جنس آخر) لأن التعليم الاول وهو تعليم الكتاب والحكمة جنس والتعليم الثاني وهو على ما يستفاد من قوله اذ لا طريق الى تعليم ما يعلم الا بالوحى وان قيل الكتاب والحكمة أيضا يعلم الا بالوحى فليس ما لا يعلم الا بالوحى جنسا آخر فاما العلم اذ بما لا يعلم الا بالوحى غير ما ذكرنا ولا مما يستفاد من أقوال النبي عليه الصلاة والسلام أو أفعاله (فوله يا أيها الذين آمنوا الخ) لما أمر الله تعالى عباده بالذكر والشكر كأن سائلا قال ما لذكر والشكر فقبل استعينوا بالصبر والصلاة فان الصلاة ذكر وشكر (٢٠١) ولما كان مدار أمر الصلاة على الصبر لان

فيها صبر بالملك النفس على اسكانها عما ينهى فيها قدم الصبر على الصلاة (فوله تعالى ولا تقولوا الآية) لما أمر بالصبر على مخالفة النفس ومن أشد الصبر الصبر على الجهاد ورجب فيه بان المقتول في سبيل الله ليس يموت بل هو حي (فوله وهو تنبيه الخ) فيه انظر اذ لا يفهم من عدم الشعور ما قاله بل المفهوم منه ان حياتهم لا تدرك بالعقل والحس واما ان حياتهم ليست من جنس حياة الحيوانات فليس يفهم منه والجواب أن المراد ان المفهوم من الآية دخلا في انتفيبه على ما ذكره لانه يفهم من الآية انهم أحياء والحال ان أجزاء أبدانهم ليست لها حياة فيعلم ان حياتهم ليست بالأبدان

دخول الجنة وعن على رضي الله تعالى عنه تمام النعمة المولت على الاسلام (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم) متصل بما قبله أى ولان نعمتي عليكم في أمر القبلة أوفى الآخرة كما أنعمت ابراهيم رسول منكم وأبعاده أى كاذ كرتكم بالارسال فاذا كروني (يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم) يحكمكم على ما تصبرون به ازكيا قدمه باعتبار القصد وأخره في دعوة ابراهيم عليه السلام باعتبار الفعل (ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) بالفكر والنظر لا بالطريق الى معرفته سوى الوحى وكرر الفعل ليدل على انه جنس آخر (فاذا كروني) بالطاعة (أذكركم) بالتوب (واشكروا لى) ما أنعمت به عليكم (ولا تكفرون) بجدد النعم وعصيان الامر (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر) عن المعاصى وحفظ النفس (والصلاة) التى هى أم العبادات ومهرج المؤمنين ومناجاة رب العالمين (ان الله مع الصابرين) بالنصر واجابة الدعوة (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات) أى هم أموات (بل أحياء) أى بل هم أحياء (ولكن لا تشعرون) ما حلهم وهو تنبيه على أن حياتهم ليست بالجسد ولان من جنس ما يحس به من الحيوانات وانما هى أمر لا يدرك بالعقل بل بالوحى وعن الحسن أن الشهداء أحياء عند ربهم تعرض أرواحهم فيصل اليهم الروح والفرح كما تعرض النار على أرواح آل فرعون غدوا وعشيا فيصل اليهم الألم والوجع والآية نزلت في شهداء بدر وكانوا أربعة عشر وفيها دلالة على أن الارواح جوارها قائمة بانفسها مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراية وعلمه جهور الصحابة والتابعين وبه نطق الآيات والسنة وعلى هذا فتخصيص الشهداء لا اختصاصهم بالقرب من الله تعالى ومن يزد البهجة والكرامة (وانبلونكم) ولتصيبكم اصابة من يختبر لاجل انكم هل تصبرون على البلاء وتستسلمون للقضاء (بئس من الخوف والجوع) أى بتقابل من ذلك وانما قاله بالاضافة الى ما وقاهم منه ليخفف عليهم ويربهم أن رجته لا تقار فيهم أو بالنسبة الى ما يصيب به معانديهم في الآخرة وانما أخبرهم به قبل وقوعه ليوطنوا عليه نفوسهم (ونقص من الاموال والانفس والثمرات) عطف على شئى الخوف وعن الشافعى رضي الله تعالى عنه الخوف خوف الله والجوع صوم رمضان والنقص من الاموال الصدقات والزكوات

(٢٦ - (بىضوى) - اول) واما ان حياتهم ليست من جنس حياة الحيوانات فاثباته موقوف على ابطال التناسخ وقد أبطله المتكلمون والمشاؤون فليأتكم (فوله وعلى هذا فتخصيص الخ) أى على ما ذكره وهوان الارواح باقية دراكة بعد موت البدن كان كل من الاموات حيا فواجه تخصيص الحياة بالشهادة فاجاب بانه لا اختصاصهم الخ ثم انه يمكن أن يكون لهم نوع آخر من الحياة لا يحصل لغيرهم كما ورد في الحديث أرواح الشهداء في حواصل طير خضر كل يوم لم ين مسروق قال سألنا عبد الله بن مسعود عن هذه الآية ولا تخسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا الآية قال قد سألنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أرواحهم في جوف طير طافند بل معلقة بالعرش خضر تسرح من الجنة حيث شاءت (فوله عطف على شئى الخوف) الاول أوجه بشيئين لفظي ومعنوي أما الاول فلا تنافي المعطوف والمعطوف عليه في التنكير وما لا تنافي فلان تنكير بعض بدل ظاهر اعلى البعضية فلا حاجة الى أن يقال الشئ من نقص الاموال (فوله وعن الشافعى أن الخوف خوف الله تعالى) فان قلت معنى الابتلاء والاختبار

بالجوع وقص الاموال والتفلس والهمزة ظاهر لان معناه نسلط عليكم الجوع وننقص شيئا من اموالكم وانفسكم لنختبر هل تشكرون الله أولا وأمامعني الابتلاء بالخوف من الله تعالى فغير ظاهر قلت معناه الابتلاء بشئ فيه الخوف من الله تعالى فنختبركم هل تخافون منه فتتكون ذلك الشئ أولا وذاجل الخوف على الخوف من الغير فوجهه لئلا يولسكم بشئ من الخوف حتى يظهر انكم تصبرون وتلجؤون الى الله تعالى في دفع ما يخاف منه أولا (قوله وبشر الصابرين) عطف على لئلا يولسكم عطف المضمون على المضمون كانه قيل ولبقع الابتلاء ولتنفع البشارة (قوله بان يتدور ما خلق لاجله) أى يتصور بانه خلق لأجل العبادات والتسليم للقضاء وتكميل النفس ليقوى بالثواب في الدار الآخرة فهون عليه (قوله فوات الاشياء) قوله وانه راجع الى ربه (لانه لما تحقق عند العبد انه فان البتة فهان عليه فوت ما يتعلق به) ويوجب عليه شكره فان ما يتعلق به وهو باق (قوله وألئك عليهم صلوات من ربهم) جملة استثنائية جواب سؤال مقدر كانه قيل ما الذى بشروا به فقيل أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة اذ يفهم من هذا السلام ما الذى بشروا به والاولى

(٢٠٢)

ما الذى بشروا به فقيل أولئك عليهم

ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد وعن النبي صلى الله عليه وسلم اذ مات ولد العبد قال الله تعالى للملائكة أبصرتهم روح ولد عبدي فيقولون نعم فيقول الله أفبصرتهم مرة فؤاده فيقولون نعم فيقول الله تعالى ماذا قال عبدي فيقولون حمدك واسترجع فيقول الله ابناؤا لعبدى يتأني الجنة وسموه بيت الجدد (وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا اليه راجعون) الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أولن تتأني منه البشارة والمصيبة تعم ما يصيب الانسان من مكره وقوله عليه الصلاة والسلام كل شئ يؤذى المؤمن فهو له مصيبة وليس الصبر بالاسترجاع باللسان بل به وبالقلب بان يتصور ما خاف لاجله وانه راجع الى ربه ويتذكر نعم الله عليه ليرى ان ما أتى عليه أضعاف ما استردته منه فهون على نفسه ويستسلمه للبشر به محذوف دل عليه (وألئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) الصلاة في الاصل الدعاء ومن الله تعالى التزكية والمغفرة وجهها التنبيه على كثرتها وتوقعها والمراد بالرحمة اللطف والاحسان وعن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقابه وجعل له خلفا خيرا رضاء (وألئك هم المهتدون) للتحق والصواب حيث استرجعوا واسلموا لقضاء الله تعالى (ان الصفا والمروة) هما عامما جبلين بمكة (من شعائر الله) من أعلام مناسكه جمع شعيرة وهى العلامة (فن حج البيت وأعتبر) الحج لغة القصد والاعتبار الزيارة فغلبا بشرعا على قصد البيت وزيارته على الوجهين الخصوصين (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) كان اساف على الصفا ومائلة على المروة وكان أهل الجاهلية اذا ساعوا مستحواهما فاجاء الاسلام وكسرت الاصنام تحرر المسمون أن يطوفوا بينهما مالتك فزات والاجماع على انه مشروع في الحج والعمرة وانما الخلاف في وجوبه فعن أحمد انه سنة وبه قال أنس وابن عباس رضى الله عنهما لقوله فلا جناح عليه فانه يفهم منه التحخير وهو ضعيف لان في الجناح بدل على الجواز الداخلى في معنى الوجوب فلا بد فعموعن أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه واجب يجزى بالدم وعن مالك والشافعى رحمه الله انه تركن لقوله عليه الصلاة والسلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعى (ومن تفلح خيرا) أى فعل طاعة

أن يقال ان السؤال المقدر ما للصابرين المسترجعين والجواب ما ذكر (قوله ومن الله التزكية والمغفرة) قال صاحب الكشف المعنى عليهم راقفة بعد راقفة ورحمة بعد رحمة والظاهر ان المراد من الرحمة في تفسير الصلاة على ما هو المشهور ما يشمل المغفرة وقال العلامة التفتازانى حاصل الرأفة راجع الى ايصال المسار ودفع المضار فيكون ذكر الرحمة بعد ذكر الصلاة تخصيص بعد تعميم لان المراد من الرحمة في الآية الرحمة العظيمة لفائدة التذكير التعظيم فيمكن أن يكون المراد منها رؤية الله تعالى (قوله تعالى وألئك هم المهتدون)

تسكروا أولئك لشدة الاعتناء بالسند اليه وتميزهم وباراد ضمير الفصل المفيد للتخصيص اذ لو لم يكرر أولئك لم يلزم أن يكون الضمير ضمير فصل فان قلت كيف حصر الاعتناء في المسترجعين قلت المراد حصر الاعتناء بما وجب عند المصاب لمطابق الاهتداء (قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله الآية) لما ذكر الله تعالى في الآية حال الصابرين وأجرهم العظيم ناسب ان يذكر بعده أمر الحج لان فيه أنواعا من الصبر فان فيه الصبر على مشاق السفر والصبر على البعد عن المال وكل منهما يشتمل على أصناف من الصبر كما لا يخفى (قوله فغلبا بشرعا) يفهم منه ان الحج والاعتبار من غير اضافة يفهم منهما الفعلان الخصوصان بخلاف حج ولذا قيل حج البيت (قوله وهو ضعيف الحج) لا يخفى ان التبادر من رفع الجناح الجواز فيدل بظاهره على التحخير لكن غرضه ان مدلول الآية وهو الجواز لا يدل على نفي الوجوب فلا يرفع الوجوب فلا يلزم منه نفيه حتى يستدل به على نفي الوجوب بل لعل شيئا آخر يدل على الوجوب وهو لا ينافى مقتضى الآية (قوله أى فعل طاعة) ان كان مراده ان معنى تفلح هو ما كثر من زيادة لفظ خبرا وان كان مراده

فرضا

أنه معنى مجموع تطوع خير الزم أن يكون تطوع بمعنى فعل وهو بعيد (قوله وخير انصب على أنه صفة مصدر محذوف) هذا الوجه يناسب قوله راد على ما فرض خيرا وقوله وأبحدف الجار بناسب أو تطوع بالسعي وقوله أو بتعدية الفعل لتضمنه معنى أتى أو فعل يناسب الوجه الأول (قوله من بعد ما بينه للناس في الكتاب) فان قلت ما فائدة هنا بعد ان قال ما أنزلنا من الدينات والهدى قلت لا يلزم من الانزال التبيين اذ قد يكون الامر المنزل مجعلا لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق فلما قيل يباه ظهر انه لا إله الا به ولا إله الا بحال بحيث يفهمه كل من يكون من أهل المعرفة فان قيل لا يلزم من الانزال ما ذكر لكن يلزم من انزال البينات ان يكون المنزل مبينا قلنا المراد من البينات الدلائل والدلائل قد يكون فيها نوع خفاء بالنسبة الى البعض (قوله وقيل ما أحد نوه من التوبة الخ) فيه نظر اذ يفهم منه انه اذا لم يظهر أو توبتهم لمكانوا عليهم لعنة الله وليس كذلك فان من تاب وأصلح حاله كان مغفورا عند الله وان لم يظهر حاله عند الناس ويمكن ان يقال لو لم يظهر حاله لم لظن بهم انهم باقون على الكفر فكان ذلك سبب اقتداء غيرهم بهم فيصير عدم اظهار التوبة اتماما موجب للعنة فلا تتم توبتهم الموجبة لرفعها (قوله تفخما لشأنها وتوهيلا) يعني ان النار مما يبنى في تكون في الخواطر (٢٠٣) حتى لا يفعل العقل ما يستحقها

ببسه فيكون تفخما لشأنها وتوهيلا (قوله استقر عليهم لعنة الله) هذا يدل على ان عليهم لعنة نائمة مستمرة امام طلق اللعنة أو لعنة خاصة ومع ذلك تتجدد عليهم العنة من الملائكة وغيرهم وهذا هو المفهوم من قوله يلغهم الله ويلغهم اللاعنون (قوله وقيل الاول لعنهم احياء الخ) انما عبر عن اللعن في الحياة بالجلالة الفعلية وعن لغنهم بعد الموت بالجلالة الاسمية لان أمر الدنيا على التجدد والحدوث وأمر الآخرة على الثبات والاستقرار هكذا قال العلامة الفتاوى اقول

فرضا كان أو نفلا أو زاد على ما فرض الله عليه من حج أو عمرة أو طواف أو تطوع بالسعي ان قلنا انه سنة وخير انصب على انه صفة مصدر محذوف أو أبحدف الجار وإيصال الفعل اليه أو بتعدية لفعل لتضمنه معنى أتى أو فعل وقرا حذر والكنسائي يعقوب بطوع وأصله يتطوع فأدغم مثل يطوف (فان الله كشرا عليهم) مثبت على الطاعة لا تخفى عليه (ان الذين يكتمون) كاحبار اليهود (ما أنزلنا من البينات) كآيات الشاهدة على أمر محمد صلى الله عليه وسلم (واهدى) وما يهدي الى وجوب اتباعه واليمان به (من بعد ما بينه للناس) خصصناه (في الكتاب) في التوراة (أولئك يلغهم الله ويلغهم اللاعنون) أي الذين يتأتى منهم اللعن عليهم من الملائكة والقلبان (الذين تابوا) عن الكتمان وسأمر ما يجب ان تاب عنه (وأصلحو) ما فسدوا بالتدارك (وبنوا) ما بينه الله في كتابهم لتتم توبتهم وقيل ما أحد نوه من التوبة ليجوب به سمه الكفر عن أنفسهم ويقصدى بهم اضراهم (فأولئك أتوب عليهم) بالقبول والغفرة (وأما التواب الرحيم) المبالغ في قبول التوبة واقاضة الرحمة (ان الذين كفروا وما توبوا هم كفار) أي ومن لم يتب من الكافرين حتى مات (وأولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) استقر عليهم اللعن من اللعن ومن يعتد بلعنه من خلقه وقيل الاول لعنهم احياء وهذا عنهم أموا وقرئ والملائكة والناس أجمعون عطا على محل اسم الله لانه فاعل في المعنى كقولك أعجبتك أي عجبني ضرب زيد وعمر وأفعلا فاعل مقدر ونحو وتاعنهم الملائكة (خالدين فيها) أي في العنة والنار واضمارها قبل الذ كر تفخما لشأنها وتوهيلا أو اكتفاء بدلالة لامن عليها (لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) أي لا يمهلون ولا ينتظرون ليعتدروا ولا ينظر اليهم نظر رجة (والهكم اله واحد) خطاب عام أي المستحق منكم العبادة واحد لا شريك له يصح أن يعبدوا يسمى الها (لا اله الا هو) تقر بالوحدانية وازاحة لان يتوهم ان في الوجود الها

لا يخفى ان أمر الآخرة على التجدد كعلم من تفسير قوله تعالى قالوا هذه الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ثم الارى ان يعرف بانه يتجدد في الدنيا عليهم ما يوجب اللعن بخلاف الآخرة فان لعنهم في الآخرة بسبب ما اكتسبوا في الدنيا فيكون المعنى يتجدد عليهم لعنة بسبب تجدد ما وجبها أو بان الآخرة أبدية دون الدنيا فامانة قطعة والآخرة ثابتة وان تجدد فيها الامور فالثبوت أنسب بالآخرة والحدوث والتجدد مناسب للدنيا والظاهر ان هذا امر الالهة (قوله تعالى والهكم اله واحد) تكرار لفظ الالهة تقدير ألوهيته تعالى (قوله تعالى لا اله الا هو) اعلم انهم صرحوا بان رفع المستثنى على البذل في هذه الصورة ونحوها كالواجب حتى لا يكاد يستعمل لاله الالهة بالنسب وأقول يظهر منه انه لا يجب ان يقام البذل مقام المبدل منه بل قد لا يصح فانه لا يصح اقامة لفظ الله مع ادعاء الاستثناء مقام المستثنى منه بخلاف ما فعلوه الاقليل اذ يصح ان يقال ما فعل الاقليل (قوله وازاحة لان يتوهم ان في الوجود الها ولكن لا يستحق منهم العبادة) أي ازااحة ان يتوهم ان في الوجود الها مستحق للعبادة لكن لا يستحق العبادة من الخاطئين كجانبه عليه بقوله لا يستحق منهم العبادة ومحصل ما ذكر ان الهكم اله واحد يعني ان يكون للناس اله آخر وقوله تعالى لا اله الا هو يعني ان يكون اله آخر في الوجود مطلقا للناس



ولا لغيرهم وإنما تعرض أولاً لنفي اللبس شدة اهتمامه بالتميز أخذوا آلهة والتعرض لنفي الاله آخر مطلق الرفع وهم عيسى إذ يرد في بعض الخواطر القاصرة (قوله وإنما كان مولى النعم كلها) قدم مافيه في أول التفسير (قوله وما سواه أمانة أو منعم عليه) ههنا كلام وهو ان القائل أن يقول لأبليزم من اختصاص الرحمة به تعالى اختصاص العبادة به أذ قد يستحق الشخص الجذب بسبب انصافه بالسكالات وان لم يكن منعماً على الحمد كما ذكرنا في تعريف الجذب فاعلم أحدنا غيره يستحق العبادة لاجل انصافه بالسكالات وحينئذ نقول في الجواب هذا الآخر ان يكون مستجمعاً لجميع السكالات وهو خلاف المفروض لان الرحمة من جملة السكالات فن ليس له الرحمة لا يكون كاملاً من جميع الجهات وأما أن لا يكون مستجمعاً لها وحينئذ لا يستحق العبادة اذ لا معنى لعبادة الناقص مع وجود السكالات كما حكمه الفطرة السليمة (قوله بخلاف الارضين) يحتمل أموراً أحدها أنها ليست بطبقات الثاني أنها طبقات لكن ليست متفصلة بالذات الثالث أنها متفصلة ولكن ليست مختلفة بالحقيقة اسكن قوله تعالى في سورة اطلاق ومن الارض مثلن على مافسر البعض به من ان في كل طبقة خلقاً من خالق الله يدل على انها طبقات متفصلة فنعين الاحتمال الثالث وهو عدم اختلاف تلك الطبقات حقيقة وهذا مما لا بد فيه من برهان مطابق للشرع ويمكن ان (٢٠٤)

ولكن لا يستحق منهم العبادة (الرحن الرحيم) كالجنة عليها فإنه لما كان مولى النعم كلها أصولها وفروعها وما سواه أمانة أو منعم عليه لم يستحق العبادة أحد غيره وهما خبران آخران لقوله الحكم أو ابتداءً محذوف قيل لما سمعوا المشركون نجبوا وقالوا ان كنت صادقاً فأت بآية نعرف بها صدقك فزلت (ان في خالق السموات والارض) انما جمع السموات وأفراد الارض لانها طبقات متفصلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الارضين (واختلاف الليل والنهار) تماقهما كقوله تعالى جعل الليل والنهار خلقاً (والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس) أي ينفعهم أو بالذي ينفعهم والقصد به الى الاستدلال بالبحر وأحواله وتخصيص الفلك بالذات كونه سبب الخوض فيه والاطلاع على عجائبه ولذلك قدمه على ذكر المطر والسحاب لان منشأهما البحر في غالب الامر وتأنيث الفلك لانه معنى السفينة وقرئ بضمين على الاصل والجمع وضمة الجمع غير ضمة الواحد عند المحققين (وما أنزل الله من السماء ماء) من الاولى للابتداء والثانية للبيان والسماء يحتمل الفلك والسحاب وجهة العلو (فأحيا به الارض بعد موتها) بالنبات (و بث فيها من كل دابة) عطف على أنزل كأنه استدلال بنزول المطر وتكوين النبات به وبش الحيوانات في الارض أو على أحياء فان الدواب ينمون بالخصب ويعيشون بالحياة والبث النشر والتفريق (وتصرى فالرياح) في مهاجها وأحوالها وقرأ حجة والكسائي على الافراد (والسحاب المسخر بين السماء والارض) لا ينزل ولا يتشبع مع ان الطبع يقتضى أحدهما حتى يأتي أمر الله تعالى وقيل مسخر الرياح تقبله في الجو بمشيئة الله تعالى واشتقاقه من السحب لان بعضه يجري بعضاً (آيات لقوم يعقلون) يتفكرون فيها

شيء واحد ولان تعدد الافلاك يظهر بالدلائل المذكورة في علم الهيئة بخلاف تعدد طبقات الارض فإنه لم يقدم برهان قطعي عقلي على تعدد طبقاتها (قوله أو لا ينفعهم) قال العلامة التفقازاني بنى يجوز أن تكون ماصد رية وكان ينبغي أن يبين ضمير الفعل والظاهر انه للبحر أو للجرى للفلك لكونه جمعاً فان قيل يجوز ان يرجع الضمير الى الفلك ولا يلزم ان يكون الفلك جمعاً بل قد يكون مفرداً فان هذه الصيغة مشتركة

بين الجمع والمفرد قلنا الصيغة تنفي أن يكون الفلك مفرداً وفيه نظر لان تأنيث الفلك بمعنى السفينة كما صرح به المصنف ويمكن ان يقال اما أن يعتبر تأنيثه لكونه بمعنى السفينة فيجب تأنيث الفعل الذي هو ينفع وأما أن لا يعتبر تأنيثه فلا يصح تأنيث وصفه فتأمل (قوله ولذلك قدم البحر) أي لاجل ان ذكر السبب مقدم منظر وفي هذا المقام قدم الفلك على البحر لان الفلك سبب معرفة عجائبه وقدم ذكر البحر على السحاب والمطر لان البحر يسببهما (قوله على الاصل أو على الجمع) أي يحتمل أن تكون وضمة لام الفلك بناء على أنه في الاصل كذلك ثم خفف فسكن أو على أنه جمع لفلك بتسكين اللام (قوله كأنه استدلال بنزول المطر الخ) يعني على هذا العطف كان كل من الانزال والبث آية مستقلة لان البث من تحت الانزال وتكون المناسبة بين تنكس الجلتين اما تضاف المتعلقةين وهما السماء والارض كما ذكره العلامة التفقازاني أو السببية والسببية فان انزال الماء سبب لبث الدواب في الارض (قوله أو على أحياء) والمناسبة بينهما اما لان الحياة والبث متعلقان بالارض أولان الاول سبب والثاني مسبب لان عيش الحيوانات بالماء والنبات (قوله مع ان الطبع يقتضى أحدهما) هذا شبهه بكلام المتفلسفين لكن مذهب أهل السنة ان لا يقتضاه للطبع وانما هو بمشيئة الله تعالى

(قوله بحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين) أقول المنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على فلك البروج ترسم من حركته والمراد من القطبين نقطتان على الفلك هما أبعد النقط عن تلك المنطقة لتساوي الخبط الاستقيمة الواصلة بين كل منهما وبين المنطقة يعني أن كل فلك متحرك بحركة خاصة في الواقع على وجه خاص وله منطقة وقطبان ويمكن أن تكون حركته على خلاف ذلك الوجه بحيث تكون منطقة حركته مارة على النقطتين اللتين هما قطباه في الواقع فإن فلك الأفلاك مثلاً منطقة هي معدل النهار وله قطبان أحدهما الشمالي والآخر الجنوبي ويمكن أن نحركه مشيئة الله تعالى على وجه تكون منطقة مقاطعة للنقطتين اللتين هما قطباه في الواقع (قوله لبساطتها وتساوي أجزائها) هذا لا يوجب ما ذكرنا إذ يمكن أن تكون الأجزاء متفقة الحقيقة لكن حصل لبعضها من الخراج ما يقتضي انصافها بأن يكون أوجاً والآخر ما يقتضي أن يكون حضيضاً فإن اتفاق الأفراد في الحقيقة لا يقتضي اتفاقها في الصفات بل يقتضي اختلافها فيها والتمتع بالأفراد واعلم أن ما ذكره مبني على بساطة الأفلاك وانها متحركة وهذا مما ادعى أهل علم الهيئة والطبيعي وكل منهما غير مسلم عند أهل الشرع أما الأول فله ما ورد على دليله من النوع وأما الثاني فله مخالفته ظاهر انقراضه فانه يفهم منه أن الكواكب يسبحون في الأفلاك كقائل تعالى وكل في فلك يسبحون وبما يجب أن يعلم أن الغرض يحصل على هذا التقدير أيضاً إذ يمكن أن يقال أن حركة الكواكب يمكن أن تكون على خلاف ما يحس منه فلا بد من قادر مخصوص الخ (قوله فلا بد من قادر حكيم) يعني لما لم يكن تفاوت في أجزاء السموات في الحقيقة فلا يمكن أن يكون أوج وحضيض الأواسطة الفاعل الموجب كما هو مذهب الفلاسفة والازم الترجيح بالمرجح إذ لما تساو الأجزاء جعل بعضها متصفاً بالوجية وبعضها بالحضيضية ليس أولى من العكس وقمن أن يكون بدلها جزآن آخران وفيه ما مر ولو كان الفاعل للكل (٢٠٥) قادراً مختاراً لكان التخصيص المذكور مستنداً إلى إرادته ومشيئته

وهنا بحث غامض وهو أن تعاقب الإرادة بأحد طرفي الممكن أن كان يقتضي ذات الواجب لزوم دوام التعلق وإن كان بإرادته لزوم احتياج تعاقب

وينظرون إليها يعيون عقولهم وعنه صلى الله عليه وسلم وليل قرأ هذه الآية ففجهاً أي لم يتفكر فيها واعلم أن دلالة هذه الآيات على وجود الإله وحده من وجوه كثيرة يطول شرحها فضلاً والكلام المجمع أنها أمور ممكنة وجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة وأنحاء مختلفة إذ كان من الجائز مثلاً أن لا تتحرك السموات وبعضها كالارض وأن تتحرك بعكس حركاتها وبحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين وأن لا يكون لها أوج وحضيض أصلاً وعلى هذا الوجه لبساطتها وتساوي أجزائها فلا بد من موجد قادر حكيم يوجد هاهنا على ما تستدعيه حكمته وتقتضيه مشيئته متعالياً

الإرادة بأحد الطرفين من تعاقب آخر من الإرادة وهكذا فزمن التسلسل في التعلقات قال بعضهم هذا التسلسل غير مستحيل لأنه في الأمور الاعتبارية ورد بان مجموع التعلقات الغير المتناهية ترجح على عدمها من غير مرجح وفيه نظر لانه يجوز أن يكفي في ترجيح المجموع من حيث هو كون كل جزء من ذلك المجموع علة لجزء آخر وقال بعض آخر يجوز أن تكون الذات القديمة موجبة لتعلق الإرادة القديمة بوجود شيء في وقت معين فالإرادة والتعاقب كلاهما قديمان والمراد حادث أقول إذا كان الذات مقتضية لتعلق الإرادة بوجود الحادث في وقت معين لم يكن قادراً بالمعنى الذي ذكره المتكلمون وهو صحة الفعل والترك بل يمنع منه الفعل في غير الوقت المعين ويلزم صدوره في ذلك الوقت البتة قال في شرح المواقف أنه تعالى قادر أي يصح منه إيجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انشكاكه وإلى هذا ذهب المليون كلهم وقال في شرح المقاصد المشهور أن القادر هو الذي شاء فعل وإن شاء ترك ومعناه أن تمكن من الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة وعلى ما ذكره هذا البعض ليس الفعل والترك بحسب الدواعي بل الذات تقتضي الفعل في وقت معين وتقتضي الترك في الأوقات بحيث يستحيل خلاف مقتضى المذكور والجواب أن صحة الفعل والترك عبارة عن عدم امتناعهما مطلقاً فيلزم جواز كل منهما في الجملة بل يجوز كل منهما بالإرادة وهو لا ينافي الوجوب أي وجوب الفعل في وقت بالإرادة وامتناعه في وقت نعم لو فسرت القدرة بصحة صدور الفعل وعدمه في كل وقت كان نافيًا للوجوب في وقت وامتناعه في وقت آخر وإماما قاله السيد في شرح المواقف من أن وجود العالم أعدمه ليس لازماً للواجب تعالى فهو لا ينافي الوجوب والامتناع المذكورين وهو ظاهر إذ لو كان أحدهما لازماً لامتنع الطرف الآخر فلم يقع في شيء من الأزمنة وقس عليه ما قلناه من المقاصد لكن بقى على مقالة ذلك البعض أن يحصل كلامه أن حدوث العالم بأن يكون ذاته تعالى مقتضياً لتعاقب إرادته بوجود العالم في وقت معين فقول لا بد في حدوثه من حصول ذلك الوقت فنقل الكلام إلى حصول ذلك الوقت ونقول هو من جملة العالم فإن كان تعاقب



(قوله لأنه لا ينقطع محبتهم لله) هذا يدل على أن محبتهم لله أديم وأمد لانه على أنها أقوى فلا ذل يلزم من الدوام القوة والشدة اذ قد يكون ضعيف أديم وجودا من القوى ثم ان قوله ولذلك يعدلون الخ لا يدل على انقطاع المحبة فتأمل والاولى أن يقال ان المحبة على قدر اعتقاد السكّال في حق ذلك الشيء واعتقاد اقبال النفع منه ولا يخفى أن اعتقاد المؤمنين السكّال الله تعالى وجلاله وإيصال النفع أقوى من اعتقاد الكافرين كمال الاصنام بل لا يبعد أن يقال ان الكافرين اذ رجعوا الى أنفسهم ورفضوا العناد وجدوا محبة الخالق تعالى في أنفسهم أشد من محبة الاصنام لاعتقادهم السكّال في حق الله تعالى في القدرة وعدم قدرة الاصنام ولذلك يثبتون عن الاصنام ويلجئون الى الله تعالى في الشدائد كقائل تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الآية (قوله ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا باخذ الانداد) وضع الظاهر موضع المضمر للتصريح بظلمهم وسبب عذابهم لفظ اذ الذي للماضي لتزيل ما هو سيكون البتة منزلة ما هو كائن ومن فوائد ذكر هذه الجلة بعد ذكر المتخذين للانداد ان العباد انظار السامع واضطرابه لانه لما سمع الخطاب عظيم جرمهم وقبح صنعهم انتظر ان يعلم ما يستحقوه بسببه فقبل ولو يرى الذين ظلموا وقال العلامة التفناني انا على قراءة ولتري بالخطاب فهو ايضاً ترى متعد الى مفعول واحد وينبغي أن يكون اذ يرون بدلامن الذين ظلموا وكذا انذاراً لانه لم يعدل من البدل وان القوة لله جميعاً في موقع بدل الاشتغال من العذاب وفي جعله بمنزلة المبصر المشاهد لا يخفى أقول يجوز أن يكون اذ اقباع على ظرفيته من غير أن يكون بدلا فيكون ظرفاً ليرى الذين ظلموا كائنين في حال رؤيتهم العذاب واعلم انه (٢٠٧) اذ اقري ولو يرى بياء الغيبة كان

بمعنى العلم وأما اذ اقري بقاء الخطاب كان بمعنى الابصار (قوله ولو يرى الذين ظلموا ائدادهم لا تنفع لهم الخ) فيه نظر اذ لا يلزم من هذا الشرط هذا الجزاء فان عدم نفع الاصنام لا يستلزم عدم نفع غير الله مطلقاً والجواب انهم لما اعتقدوا ان لاشئ انفع لهم من الاصنام ولهذا عبدهم وهاو ظهروا لهم انها لا تنفع علموا ان لا نافع الا

الطاعة وصونه عن المعاصي (والذين آمنوا أشد حبة الله) لأنه لا ينقطع محبتهم لله تعالى بخلاف محبة الانداد فانها لا غرض فاسدة موهومة تزول بآدي سبب ولذلك كانوا يعدلون عن آلهتهم الى الله تعالى عند الشدائد يعدلون الصنم زماناً ثم يرفضونه الى غيره (ولو يرى الذين ظلموا) ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا باخذ الانداد (اذ يرون العذاب) اذ عاينوه يوم القيامة وأجرى المستقبل يجري الماضي لتحققه كقوله تعالى ونادى أصحاب الجنة (ان القوة لله جميعاً) ساد مسد مفعول يرى وجواب لم يحذف أى لو يعلمون ان القوة لله جميعاً اذ عاينوا العذاب لتدبروا أشد الندم وقيل هو متعاق الجواب والمفعولان محذوفان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا ائدادهم لا تنفع لهم الخ ان القوة لله كلها لا ينفع ولا يضرب غيره قرأ ابن عامر ونافع ويعقوب ولتري على انه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أى ولتري ذلك لأب أميراً عظيماً وابن عامر اذ يرون على البناء للمفعول ويعقوب ان بالكسر وكذا (وان الله شديد العذاب) على الاستئناف أو ضمائر القول (اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا) بدل من اذ يرون أى اذ تبرا المشبوعون من الاتباع وقرئ بالعكس أى تبرا الاتباع من الرؤساء (ورأوا العذاب) أى راين له والواو للحال وقدم مضرة وقيل عطف على تبرا

الله (قوله ولو ترى لأب أميراً عظيماً) فان قلت على هذا التقدير لا يظهر اعراب قوله تعالى ان القوة لله جميعاً بله بما سبق والاولى أن يقال لتري اذ اقري بقاء الخطاب فليس حال الكافرين لعلمت ان القوة لله جميعاً قلنا يمكن أن يقال اذا كان الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم يكون ان القوة لله جميعاً حالاً من ضمير يرون بتقدير علمين أى يرون العذاب حال كونهم علمين ان القوة لله أو يكون بدلامن العذاب كإمرا (قوله على الاستئناف) أى كل من جئني ان القوة لله جميعاً وان الله شديد العذاب اذ اقري ان فهم بالالكسر يكون استئنافاً جواً بالسؤال مقدر كان سائلاً قال ان القدرة على العذاب والقوة عليه لمن فقيل ان القوة لله جميعاً فيكون جواباً للسؤال ومفيداً لزيادة اذ بكفي في الجواب أن يقال ان القوة على العذاب لله فلما قيل ان القوة والقدرة على كل شيء حصل المطلوب والزائد عليه وأما اذا كان بتقدير القول فالتقدير يقولون ان القوة لله جميعاً ويمكن أن يقال المراد بالجلة المستأنفة الجلة المتقطعة عما قبلها على اصطلاح النحاة قال ابن هشام في المغني الجلة المستأنفة نوعان أحدهما الجلة المفتحة بها النطق والثاني الجلة للمتقطعة عما قبلها نحو قوله تعالى قل سألوا عيسى كم منه ذكر انما كنا له في الارض (قوله وقيل عطف على تبرا) إشارة الى ضعف هذا الوجه لانه يصير رؤوا العذاب بدلامن يرون العذاب وهو لا يفيد قال العلامة التفناني ولان الحقيق بالاستعظام والاستفطاع هو تبرؤهم في حال رؤية العذاب لانه نفسه أقول لا يخفى ان التبرأ انذاراً كورحقيق بالاستعظام لانه دل على وقوع امر عظيم



(قوله تعالى وتقطع بهم الأسباب) قال العلامة التفناني الباء للسببية بتقدير مضاف أي بكفرهم أو الحالية أي ملتبسة بهم أقول فيه نظراً لأن معنى قطع زال ولا يخفى أن زمان زوال الأسباب عنهم ليس زمان التباسها بهم لكن الحالية تفيد الاتحاد والاولى أن تجعل الباء بمعنى عن فإن الباء قد تنجي بمعنى عن كما في قوله تعالى فاسأل به خبيراً (قوله ولأولاً أظهر) لشئين لفظي ومعنوي إما اللفظي فلاستغناء عن تقدير قدروا المعنوي فلأن العطف يفيد كونه أمراً مستقلاً فيأداة تفضيع الأمر بخلاف ما إذا جعل حالاً فإنه ليس بمستقل بل فيه قيد لشئ آخر (قوله الوصل) بضم الواو وفتح الصاد المهملة جمع وصلة (قوله السبب الحبل الذي يرتقي به الشجر) هذا التخصيص غير مذكور في الصحاح بل المذكور فيه أن السبب الحبل والسبب أيضاً كل شئ يتوصل به إلى غيره نعم ذكر العلامة النيسابوري أهم قالوا أن الحبل لا يدعى سبباً إلا بعد أن ينزل ويصعد به وعلى هذا بقي أيضاً الأشكال في التخصيص بالشجر (قوله) لو للمعنى ولذلك أجيب بالفاء (وتقدير الكلام لو ثبت لنا كفة فنتبرأ فإصل المعنى ليت ثبتت الكفة فالتبرؤ وقوله ولذلك أجيب بالفاء يدل على أن الوالشرطية لا تدخل على جواب الفاء وإنما تنوذاً ذلك أي الكفة إلى الدنيا والتبرؤ منهم فيها لأن التبرؤ منهم في الآخرة لا ينفع المتبعين بكسر الباء ولا يضر المتبعين بفتحها في عذاب دائم لا يعود عليهم بسبب التبرؤ عنهم شئ قال العلامة التفناني وأما على قراءة مجاهد وهو قوله إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا إنشاء الأول على الفاعل والثاني على المفعول ففيه اشكال لأن الاتباع إذا تبرأ في الآخرة (٢٠٨) لم يكن لهذا المعنى معنى بل ينبغي أن يكون من قبل المتبوعين على ما قيل

ان حقه أن يقرأ قال لذين اتبعوا على البناء للمفعول واعترض بأن هذا يكون تمثيلاً للدنيا بعد ذلك الآخرة وفيه نظر أقول أي اعترض على ما قل من أنه لم يكن لهذا المعنى معنى بآنا لا نسلم أن لا معنى له بل معناه تمثي التتابعين ذلك الدنيا للمتبعين بالتبرؤ

(وتقطع بهم الأسباب) يحتمل العطف على تبرأ وأروا والواللحل والأول أظهر والأسباب الوصل التي كانت بينهم من الاتباع والاتفاق على الدين والأغراض الداعية إلى ذلك وأصل السبب الحبل الذي يرتقي به الشجر وقريء وتقطع على البناء للمفعول (وقال الذين اتبعوا لو أننا كفة فنتبرأ منهم كاتبرؤا منا) لو للمعنى ولذلك أجيب بالفاء أي ليت لنا كفة إلى الدنيا فنتبرأ منهم (كذلك) مثل ذلك الآراء الفظيعة (يرهم الله أعمالهم حسرات عليهم) ندامت وهي ثالث مفاعيل يرى أن كان من رؤية القلب والاخلال (وما هم بخارجين من النار) أصله وما يخرجون فعدل به إلى هذه العبارة للبالغة في الخلود والاقطاع عن الخلاص والرجوع إلى الدنيا (يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً) نزات في قوم حرموا على أنفسهم رفيع الاطعمة والملابس وحل المفعول كلوا وأصفه مصدر محذوف أو حال مما في الأرض ومن للتبعيض إذ لا يؤكل كل ما في الأرض

عنهم في الدنيا كما حصل لهم أي للمتبعين ذلك الآخرة ووجه النظر أن على هذا التقدير لا يلائم كاتبرؤا منا إذ ليس في العبارة السابقة اشعار بتبرؤ المتبوعين من التابعين بل الكلام السابق مفيد لتبرؤ التابعين من المتبوعين فتأمل (قوله مثل ذلك الآراء) انما ذكر المصدر للإيجاز إلى التأويل في ذلك كبر اسم الإشارة وهذا على ما نقل سيوبه من تذكرة المصدر وتأنيته مثل اراءة وآراء واقامة واقام ونحوهما (قوله ومن للتبعيض) يدل على أنها للتبعيض على كل من الاحتمالات المذكورة وفيه نظر أن على تقدير أن يكون حالاً لا مفعولاً لوجه جعل من للتبعيض إذ على هذا التقدير يكون اسكوا مفعولاً لأحدهما حالاً والآخر مما في الأرض لأنه في الحقيقة مفعول على تقدير كون من للتبعيض اذ هو في تقدير كلوا بعض ما في الأرض بل تكون ابتدائية أي كلوا كلاماً مبتدأ مما في الأرض قاله العلامة التفناني ثم قال في الكشف اشعار بأنه لا يجوز أن تكون للتيين أقول لا يظهر سبب عدم الجواز لأنه ما بسبب لزوم تقدم البيان على المبين وهذا لا يصلح سبب الامتناع اذ هم قد جوزوا تقديم البيان على المبين كإضامه عليه الرضى وما بسبب أن الحلال ليس بعينه ما في الأرض لأن ما في الأرض حلال وحرام وهو أيضاً ليس بسبب أن البيان لا يستلزم الحصر أي انحصاره في المبين ولا العكس كما في خاتم فضة وقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الأوثان إلا أن ثبت أن ما بعد من التبيين يجب أن لا يكون أعم مما قبله نعم لو كان من للتيين لم تكن العبارة مصرحة بأن المقصود كل بعض جنس ما في بعض الأرض ولم يعلم أن ما في الأرض حلال وحرام ثم قال فإن قيل لم لا يجوز أن يكون ما في الأرض حالاً لا مفعولاً عليه لتذكيره قلنا لأن كون من للتبعيض ظراً فاستقرا وكون النواحي حالاً لا يقول به النحاة أقول حاصل السؤال أنه لم لا يجوز أن يكون على تقدير كون حلالاً لا مفعولاً أن يكون مما في الأرض حالاً وتكون من تبعيضية أي حالاً لا مفعولاً لأنه بعض ما في الأرض ومحصل الجواب أنه لم يرد على تقدير كون مما في الأرض حالاً أحد الأمرين أما كون من للتبعيض أي مجموع من التبعيضية ومجرى وما ظفر فاستقرا أن

(طبا)

قدره متعلق عام ككائن أو حاصل أي حالاً كائناً أو يكون اللغو حالاً إن علق بكلاً وكل منهما لا يجوز النجاة (قوله إذ الحلال دل على الاول) يعني الوجه الثاني أولى إذ الحلال الخ قال العلامة التفتازاني قد يفسر الطيب بما تستطيه الشهوة المستقيمة ورد بان مالم يس كذلك اما حلال بلا شبهة فلا يمنع ولا يخرج بقيد الحلال أقول فيه نظراً لان ما لا يكون حلالاً بلا شبهة لا يخرج بقيد الحلال اذ له يكون حلالاً لكن يكون بشبهة الا ان يقال المراد من الحلال بلا شبهة ما علم حكم الشرع بحليته ولك ان تقول ما ذكره المصنف دل على انه لا يجوز حمل الطيب على المعنى الاول وهو ما يستطيه الشرع اذ هو معنى الحلال فيكون تكرار الا ان يقال المراد هنا بما يستطيه الشرع مالا يستكرهه الشرع بوجه من الوجوه وهو الحلال البين الذي ليس فيه شبهة أصلاً كما ورد في الحديث الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمهن الا الله الحديث (٢٠٩) ولذا فسر صاحب الكشف

بالظاهر من كل شبهة وحينئذ بقوله إذ الحلال دل على الاول ممنوع (قوله وجعلت ضمة الطاء كأنها على الواو) لان الواو المضمومة قد تقلب همزة كافي وقت (قوله واستعير الأمر لتزيينه وبعثه لهم على الشر) فيه شيان أحدهما انه اذا كان الامر بمعنى التزيين كان حق العبارة انما يأمركم بالسوء والفحشاء الثاني انه اذا كان بمعنى البعث كان حقها ان يقال انما يبيحكم للسوء أو على السوء والجواب انه على الاول الباء بمعنى اللام وفي الكلام قلب والاصل انما يأمركم بالسوء انما يرين

(طيباً) يستطيه الشرع أو الشهوة المستقيمة إذ الحلال دل على الاول (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) لا تقتدوا به في اتباع الهوى فتحرموا الحلال وتحللوا الحرام وقرأ نافع وأبو عمرو وجزء والبرقي وأبو بكر حيث وقع بتسكين الطاء وهما لغتان في جمع خطوة وهي ما بين قدمي الخاطي وقرئ بضمتين وهمزة جعلت ضمة الطاء كأنها عليها وبفتحتين على انه جمع خطوة وهي المرة من انخطو (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة عند ذوي البصيرة وان كان يظهر الموالاتين يغويه ولذلك سماه ولياً في قوله تعالى وأليازهم الطاغون (انما يأمركم بالسوء والفحشاء) بيان اعداؤه ووجوب التحذر زعن متابعتها واستعير الامر لتزيينه وبعثه لهم على الشر تسقيهم لرأيهم وتحقيرا لشأنهم والسوء والفحشاء ما أنكره العقل واستبقه الشرع والعطف لاختلاف الوصفين فانه سوء لا غشام العاقل به وخشاه باستبقاها اياه وقيل السوء يع القبائح والفحشاء ما يتجاوز الحد في القبح من الكبائر وقيل الاول مالا حذ فيه والثاني ماطرع فيه الحد (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) كالتخاذل لانداد وتحليل المحرمات وتحريم الطيبات وفيه دليل على المنع من اتباع الظن رأساً وأما اتباع المجتهد لمأدى اليه ظن مستند الى مدرك شرعي فوجوبه قطعي والظن في طريقه كما بيناه في الكتب الاصولية (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله) الضمير للناس وعدل بالخطاب عنهم للنداء على ضلالهم كأنه التفت الى العقلاء وقال لهم انظروا الى هؤلاء الحق ما يحبون (قالوا بل ننبه ما أفئنا عليه آباءنا) ما وجدناهم عليه نزلت في المشركين أمر وابتاع القرآن وسأمر ما أنزل الله من الحجج والآيات فنجحوا الى التقليد وقيل في طائفة من اليهود دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا بل ننبه ما وجدنا عليه آباءنا لانهم كانوا اخبرنا وأعلم وعلى هذا فيع ما أنزل الله التوراة لانها أيضاً تدعو الى الاسلام (أولو كان آباؤهم لايحقون شيئاً ولا هم يدعون) الواو للحال والعطف والهمزة للرد والتجيب وجواب لو محذوف أي لو كان آباؤهم جهالة لا يتفكرون في أمر الدين ولا هم يتسدون الى الحق لا تتبعوهم وهو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد وأما اتباع الغير في

(٢٧) - (بيضاوي) - (اول) انما يرينكم للسوء مثل عرضت النافقة على الخوض اشعاراً بان الاصل السوء وأولياء الشيطان يعرضون عليه وعن الثاني ان الباء بمعنى اللام أو بمعنى على على ما جوزه الكوفيون من وقوع بعض حرف الجر مقام بعض (قوله) وما اتباع المجتهد فيما أدى اليه اجتهاده الخ) يعني ان الشارع صلى الله عليه وسلم أوجب على المجتهد العمل بما أدى اليه اجتهاده وظنه فاذا ظن حل شيئ من الاشياء كان ذلك الشيء حلالاً بالنسبة اليه البتة الى ان يتغير اجتهاده فكان الحكم بحل ذلك الشيء علماً لا ظناً والظن واقع في طريقه بان يقف على دليل واجتهاد في تحقيق معناه يحصل له الظن بان معناه كذا فاذا حصل ذلك الظن وكان مفيد للحل حصل له العلم بحله لانه في الواقع حل له في ذلك الوقت الا الظن واقفاً في طريقه أي في دليله الذي حصل العلم المذكور ولهذا تفصيل مذكور في أوائل حاشية شرح المختصر له (قوله أي لو كان آباؤهم جهالة الخ) والتقدير اتبعوهم ولو كان الخسوء كانت الواو حالية أو للعطف كافي قوله

اذ التقدير أحب الانقلاب ولو كان الانقلاب على أحبه حذف الثاني لدلالة الاول عليه (قوله كالانبياء عليهم السلام والمجاهدين في الاحكام) العلم بكون النبي حقا ظاهر بالمجزة واما كون المجتهد محقا فلقاتل ان يقول من أين يظهر للعالمى كونه محقا وقد يقال لعالم المراد بالعلم ما يشمل الظن لان غاية ما يحصل للعالمى ان يفهم ان المجتهد وصل اجتهاده الى كذا وكل ما بلغ اجتهاده يجب العمل به لكن المقدمة الاولى ظنية اذ لم يحصل العلم بالسماع من المجتهد واذا كانت احدى مقدمات الدليل ظنية كانت النتيجة أيضا كذلك وفيه انه خلاف ما مر من عدم اتباع الظن وأما فيه اشكال الا اذا حصلت قرائن توجب العلم ببلوغ اجتهاده اليه (قوله فهو في الحقيقة ليس بتقليد) يعني ان التقليد العمل بقول الغير من غير دليل وأما اتباع النبي وكذا اتباع المجتهد فليس كذلك بل هو بالدليل فان الشرع أوجب على العالمى اتباع العالم وهذا دليل الاتباع (قوله ومثل داعى الذين كفروا كمثل الذى ينطق أو مثل الذين كفروا كمثل البهائم الذى ينطق) في التوجيه الاول تقدير مضاف في طرف المشبه وفي الثاني تقدير مضاف في المشبه به وانما وجب هذا التقدير وان كان التشبيه مركبا لا مفرقا ليكون فيه تشبيه كل جزء بجزء آخر لان المناسبة تقتضى اضافة المثل أى الحال والقصة في الطرفين الى المتناسبين الواقع أحدهما مثل موقع الآخر وان لم يكن المقصود تشبيهه بنحو مثلهم كمثل الذى استوفى نارا ولم يحسن مثلهم كمثل نار استوفت هذا محصول ما ذكر العلامة التفتازانى في الوجه الاول اظهر في الدلالة على ان داعى الكافرين داعى لما لا يسمع الادعاء ونداء وان كان الوجه الثاني يدل عليه أيضا فمن انه اذا فسر المضاف (٢١٠) في المشبه به كان كافيا في التشبيه اذ يكفي أن يقال مثل الذين كفروا كمثل

البهائم بل الظاهر ان يقال ومثل الذين كفروا كمثل البهائم في ان لا تسمع الادعاء ونداء وبالجملة فالوجه الاول أولى (قوله وقيل هو تشبيههم في اتباع آبائهم الخ) ان أراد ان هذا الوجه ظاهر معنى اللفظ فليس كذلك لان المشبه به في الظاهر هو الذى ينطق بالبهائم لانفس البهائم وان أراد ان ما له هذا فهو راجع

الدين اذ اعلم بدليل ما أنه محق كالانبياء والمجاهدين في الأحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل اتباع لما أنزل الله (ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينطق بما لا يسمع الادعاء ونداء) على حذف مضاف تقديره ومثل داعى الذين كفروا كمثل الذى ينطق أو مثل الذين كفروا كمثل بهائم الذى ينطق والمعنى ان الكفرة لانهم اكلهم في التقليد لا يلقون أذهانهم الى ما يتلى عليهم ولا يتأملون فيما يقرؤهم فهم في ذلك كالبهائم التى ينطق عليها فتسمع الصوت ولا تعرف مغزاه وتحسن بالنداء ولا تفهم معناه وقيل هو تشبيههم في اتباع آبائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التى تسمع الصوت ولا تفهم ما تحتها أو تشبيههم في دعائهم الاصنام بالناعق في نغمة وهو التصويت على البهائم وهذا يغنى عن الاضمار ولكن لا يساعده قوله الادعاء ونداء لان الاصنام لا تسمع الا أن يجعل ذلك من باب التمثيل المركب (صم بكم عصى) رفع على الذم (فهم لا يعقلون) أى بالفعل للاخلال بالنظر (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) لما وسع الأمر على الناس كافة وأباح لهم ما في الارض سوى ما حرم عليهم أمر المؤمنين منهم أن يتحروا طيبات ما رزقوا ويقوموا بحقوقها فقال

الى الوجه الثاني من الوجهين الاولين وهو الذى قدر المضاف في جانب المشبه به ثم انه على هذا يلزم أن لا يكون واشكروا لادنى ينطق كثير فائدة بل يكفي ان يقال كمثل البهائم التى لا تسمع الادعاء ونداء (قوله وهذا يغنى عن الاضمار) فيه نظر اذ فيه أيضا اضمار وهو قوله في دعائهم الاصنام والجواب ان المراد من الاضمار ههنا اضمار غير ما ذكر اضمارة مشتركة بين هذين الوجهين والوجهين الاولين اذ في الوجه الاول لابد من تقدير ومثل داعى الذين كفروا في دعوتهم كمثل الناعق في نغمة للبهائم وقس عليه الباقي من الوجوه لكن غير الوجه الاخر لابد فيه من اضمار شئ آخر في أحد الطرفين ولا يلزم في هذا الوجه فان قلت مارجة التشبيه في هذه الوجوه قلت وجهه عدم القائل في القول وفائدته وهو في الوجه الاول الدعوة من جانب المشبه والنطق من جانب المشبه به وقس عليه باقى الوجوه (قوله الا ان يجعل ذلك من باب التمثيل المركب) يعني لوجه ما ذكر تشبيهام فرقا بان تكون تشبيهات متعددة تشبيه الذين كفروا بالناعق وتشبيه دعوة الاصنام بنطق الناعق بما لا يسمع الادعاء وتشبيه الاصنام بما لا يسمع الادعاء لم يصح الكلام اذ لم يكن للاصنام سمع وأما اذا جعل الكلام من باب التمثيل المركب لا يلزم ما ذكر اذ فيه تشبيه المجموع بالمجموع أى فلا يلزم تشبيه الاصنام بما لا يسمع الادعاء وردة العلامة التفتازانى بان التشبيه وان كان مركبا لكن المذكور في الجانبين لا بد أن يكون له دخل في التشبيه وان يكون ما اعتبر في أحد الجانبين مما له مناسبة في الجانب الآخر وهذا يدفع ما قاله ان مبنى التزييف على انه يجعل من التشبيهات المفرقة دون المركبة (قوله طيبات ما رزقوا) اذا فسر الطيب فبقدمه بالاشبهه فيه فالظاهر ان المراد ههنا مستلذاتها كما سمع به صاحب الكشاف وليس المراد ما لا شبهة فيه فقط لانه تقدم والمناسب عدم التكرار وأيضا ههنا مقام الامتنان فالمناسب تفسير

الطيب بالمسئلة وماس في مقام التحويف بقريته قوله ولا تدبوا أخطوات الشيطان فالمناسب تفسير الطيب بما لا شبهة فيه وههنا كلام آخر وهوان يقال اذا كان المراد من الطيب في الآية السابقة المعنى الذي رجحه الصنف فالمراد من الطيبات في هذه الآية الخلال ويكون الامر بأكل بعض الطيبات الامر بأكل ما لا شبهة فيه من أنواع الخلال (قوله لاتمامه) أى لاتمام فعل العبادة ولك أن تقول العبادة نفس الشكر لانه فعل بني عن تعظيم المنعم لكونه منعماً والعبادة أيضاً كذلك فلا يحسن قوله لاتمام الشكر ويمكن ان يقال قد تكون العبادة بدون الشكر بان يعبد الله لاستحقاقها لا لكونه

(٢١١)

منعماً على الشاكر أو المراد بالشكر الشكر اللساني (قوله

بالاستيثار على مضطر آخر)

بان يؤثر نفسه على ذلك

المضطر الآخر بان يفرد

بأكل الموجود كله مع

الاستغناء عن بعضه فهلك

ذلك المضطر (قوله أو قصر

حرمته على حال الاختيار

الح) مراده ان معنى الآية

ليس قصر الحرمة على ما

ذكر بل المعنى محرم عليكم

هذه الاشياء أى الميتة

في حال من الأحوال الا في

حال الاختيار فيكون

المستثنى محذوفاً مقدراً

بقريته قوله تعالى في اضطر

غير باغ الح) قوله ما يتلبس

بالنار) فيكون مجازاً

مرسلاً بعلاقة السببية

والسببية وهذا مشارك

للم الذى هو الدية في علاقة

التلبس وان كان الدم

سبب الدية بعكس المثال

المذكور (قوله أكلت

دم الخ) بعيدة مهوى القرط

عبارة عن طول عنقه

(واشكر والله) على ما رزقكم وأحل لكم (ان كنتم اياه تعبدون) ان صح انكم تخلصونه بالعبادة وتقررون انه مولى النعم فان عبادته تعالى لاتتم الا بالشكر فالملحق بفعل العبادة هو الامر بالشكر لاتمامه وهو عدم عندهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انى والانس والجن في بنا عظيم أخاف ويعبد غيرى وأرزق ويشكر غيرى (انما حرم عليكم الميتة) أكلها والاستغناء بها وهى التى ماتت من غير ذكاة والحديث الحق بهما أبين، من حى والسملك والجراد أخرجهما العرف عنها وأستثناء الشرع والحرمة المضافة الى العين تفيد عفا حرمته التصرف فيها طلقاً لا مخصصه الدليل كالتصرف في المذبوح (والدم ولحم الخنزير) انما خص اللحم بالذكور لانه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر أجزائه كالتابع له (وما أهلكه من قبضته) أى رفع به الصوت غنم ذبحه للصنم والاهلال أصله روية الاهلال يقال أهل الاهلال وأهلته لكن لما جرت العادة أن يرفع الصوت بالتكبير اذ روى سمي ذلك اهلالاً ثم قيل لرفع الصوت وان كان الغيرة (فن اضطر غير باغ) بالاستيثار على مضطر آخر وقراً أعاصم وأبو عمر ووجزة بكسر النون (ولعاد) سد الرمي أو الجوع وقيل غير باغ على الوالى ولا عاد بقطع الطريق فعلى هذا لا يباح للعاصي السفر وهو ظاهر مذاهب الشافعى وقول أحمد جرحهما لله تعالى (فلا تأثم عليه) في تناوله (ان الله غفور) لمافعل (رحيم) بالرخصة فيه فان قيل انما يفيد قصر الحكم على ما ذكره من حرام يذكركم قلت المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحوذوا مطلقاً أو قصر حرمته على حال الاختيار كأنه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء مالم تضطروا اليها (ان الذين يكتبون ما نزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنًا قليلاً) عواضقيراً (أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار) اما في الحال لانهم كانوا ما يتلبس بالنار لكونها عقوبة عليه فكأنه أكل النار كونه

أكلت دماً ان لم أرك بضره \* بعيدة مهوى القرط طيبة النثر

يعنى الدية وفى المسأل أى لا يأكلون يوم القيامة الا النار ومعنى في بطونهم مل بطونهم يقال أكل في بطنه وأكل في بعض بطنه كقوله \* كانوا في بعض بطونهم مل بطونهم (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) عبارة عن غضبه عليهم وتعرض بحرماتهم حال مقابلتهم في السكامة والزاني من الله (ولا يذكهم) لا يثني عليهم (ولهم عذاب أليم) مؤلم (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) في الدنيا (والعذاب بالغفرة) في الآخرة بكتبان الحق للطامع والاغراض الدنيوية (فما أصبرهم على النار) تجب من حاطم في الالتباس بموجبات النار من غير مبالاة وماتمة مرفوعة بالابتداء وتخصيصها

وطيبة النثر معناه طيبة الرائحة وحاصل معناه انه خوف زوجته بان يجعل ضره طوارده انه ان لم يجعل زوجته ذلك فقد أكلت دماً أى فعلت ما هو عار على لان أخذ الدية عار عندهم (قوله مل بطونهم) هذا بيان حاصل المعنى ولازمه وأصل المعنى يأكلون أكل كائنات بطونهم أى في جميعها (قوله في الآخرة بكتبان الحق الح) الظرف متعلق بالغفرة لا باشتري اذهبهم يشتروا في الآخرة بل في الدنيا وقوله بكتبان الحق للطامع الح متعلق باشتري لان الكتبان المذكور واشترأهم العذاب بالغفرة ليس في الآخرة بل في الدنيا (قوله وماتمة مرفوعة بالابتداء) هذا مذهب سيديوه وكون ماتمة أو استهامة أو موصولة انما هو بالنظر الى أصل التركيب وما في الحال فليس المراد بما هذه العاني بل نقلت مالى معنى التجب واعلم ان التجب اذا استعمل بالنسبة الى الله تعالى فهو لجراد استعظام الشئ وما اذا استعمل



في غيره تعالى فهو له مع خفاء السبب (قوله كقولهم شرأهرا ذئاب) وتخصيصه بتقدير الصفة كجاءه الى البعض أى شرعظيم (قوله أو استفهامة) هذا مذهب شريعة منهم (قوله أو موصولة وما بعدها صلته الخ) هذا مذهب الاخفش (قوله أى ذلك العذاب بان الله نزل الكتاب فرفضوه بالتكذيب) يعنى ليس سبب العذاب مجرد تنزيل الكتاب بالحق بل هو مع رفضهم له ولما كان الاول سببا مقضيا الى الثاني اكتفى به (قوله ليس البران تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) أى ليس البر مجرد ذلك ولكن البر لا يكون الا بر من آمن بالله الخ فيكون التوجه الى القبلة برا اذا اقرن به الايمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين فمن كفر بكتاب من كتب الله أو ببعض النبيين فلا فائدة في التوجه الى القبلة وأما أفراد الكتاب وجع الملائكة والنبين فلا شعار بقية الكتاب بالنسبة الى عدد الملائكة والانبياء (قوله والاول) (٢١٢) أوفى وأحسن) امانته أوفى فاموافقته مع السابق وهو قوله تعالى ليس البر

كخصص قولهم شرأهرا ذئاب \* أو استفهامة وما بعدها الخبر أو موصولة وما بعدها صلة والخبر محذوف (ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق) أى ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فرفضوه بالتكذيب أو الكتمان (وان الذين اختلفوا في الكتاب) اللام فيه امال للجنس واختلافهم ايمانهم ببعض كتب الله تعالى وكفرهم ببعض أو العهد والاشارة الى التوراة واختلفوا بمعنى تخلفوا عن المنهج المستقيم في تأويلها وخلفوا خلافا ما نزل الله تعالى مكانه أى حرفوا ما فيها واما الى القرآن واختلافهم فيه قولهم سحر وتقول وكلامه علمه بشر وأساطير الاولين (ان في شقاق بعيد) لفي خلاف بعيد عن الحق (ليس البران تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) البر كل فعل مرضى والخطاب لاهل الكتاب فانهم أكثر والخوض في أمر القبلة حين حوالت وادعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى قبلته فرد الله تعالى عليهم وقال ليس البر ما أتم عليه فانه منسوخ ولكن البر ما يشه الله واتبه المؤمنون وقيل عام لهم وللساميين أى ليس البر مقصورا بامر القبلة وليس البر العظيم الذى يحسن ان تذهبوا بشأنه عن غيره وأمرها وقرأ أجزءة وحفص البر بالنصب (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين) أى ولكن البر الذى ينهى أن يهتم به بر من آمن بالله ولكن ذا البر من آمن ويؤيده قراءة من قرأ ولكن البار والاول وأوفى وأحسن والمراد بالكتاب الجنس او القرآن وقرأ نافع وابن عامر ولكن بالتخفيف ورفع البر (وأتى المال على حبه) أى على حسب المال كما قال عليه الصلاة والسلام لما سئل أى الصدقة أفضل قال ان تؤتيه وأنت صحيح شحيح تأمل العيش وتحشى الفقر وقيل الضمير لله أو المصدر والجار والمجرور في موضع الحال (ذوى القربى واليتامى) يريد المحاربين منهم ولم يقيد لعدم الالتباس وقدم ذوى القربى لان ايتاءهم أفضل كما قال عليه السلام صدقتك على المسكين صدقة وعلى ذوى رحلك اثنتان صدقة وصلوة (والمساكين) جمع المسكين وهو الذى أسكنته الخلة وأصله دائم السكنون كالمسكين للدائم السكر (وابن السبيل) المسافر سمي به لانزمته السبيل كما سمي القاطع ابن الطريق وقيل الضيف لان السبيل يرعفه (والسائين) الذين ألتجأ بهم الحاجة الى السؤال وقال عليه السلام للسائل حق وان جاء على فرسه (وفى الرقاب) وفى تخليصها بمعاونة المكاتبين أو فك الاسارى أو ابتاع الرقاب لعقها (وأقام الصلاة) المفروضة

ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب وامانه أحسن فلان المقصود معرفة البر ومنه يعلم البار بخلاف العكس (قوله أو المصدر) أى الضمير للمصدر وهو الاتيان (قوله والجار والمجرور في موضع الحال) أى كائن على حبه أى مع حبه فيكون على معنى مع صرح بذلك صاحب الغنى وهذا العرابه على التقادير المذكورة (قوله لان ايتاءهم) خبره مقدر وهو صدقة وصلوة (قوله يريد المحاربين منهم الخ) فيه نظر فان المحاربين هم المساكين فهم داخلون في المساكين فذكرهم يكون تكرارا والجواب أن يقال المراد من المحاربين هم الفقراء وهم غير المساكين فان

المسكين من يملك شيئاً يقع وقعا من حاجته ولا يكفيه والفقير من لا يملك شيئاً يقع وقعا من حاجته وفيه نظر اذ لو كان كذلك لزم أن يكون فقراء غير ذوى القربى واليتامى غير مذكورين في الآية والاولى أن يقال المسكين شامل للفقير وتخصيص فقراء ذوى القربى باختصاصهم بشدة اهتمام الشرع بهم لان فهم جهتيهم فان قلت ايتاء ذوى القربى مأمور به سواء كانوا محاربين أو لا قلت الامر كذلك لكن ايتاء المذكورين في الآية فرض فبيد ذوى القربى في المحاربين ليس يكون ايتاءهم فرضا فيكون ايتاء المذكورين في الآية على طريق واحد وفيه نظر سيجيء (قوله برعفه) أى يقدمه لانه تقدم بسببه فكانه يقدمه (قوله كما قال عليه السلام للسائل حق وان جاء على فرسه) فان قلت هذا الاناسب ما قلناه من الجاء الحاجة الى السؤال لان الحاجة فرعان لا يكون في بدئ شئ بل يجوز أن يكون الفقير مالكا للفرس مع وجود الفقر فان الفقير كجاء فوه هو الذى ليس له مال يقع

وأتى

موقعاً من حاجته وهو لا ينافي مالكية الفرس (قوله ويحتمل أن يكون المراد بالاول نوافل الصدقات) فان قلت هذا لا يناسب ما تقدم من تقييد ذى القرنى واليتامى بالمحارب وكذا المساكين والسائلين لان الاحتياج مستلزم لوجوب الصدقة عليهم قلت لان تسليم ذلك بل قد يكونون محاربين وليس على المعطى وجوب بل يعطيهما استحباباً كما اذا كان لا بغنى ولد فقير فانه يجب عليه نفقة ولده ويستحب على غير الاب (قوله والموفون بعهدهم) فان قلت لم يقل وأوفى بعهدك كقيل وأقام الصلاة وآتى الزكاة قلت للدلالة على انه ليس مثل ما سبق فان الوفاء بالعهد شامل للجميع ما ذكر فهو عام لماسبق فان الايمان بالله ووفاء بالعهد وهو الاقرار برؤيته تعالى حيث أخرج الذرية من ظهر آدم وعهد الايمان بالله تعالى متضمن العهد بالايمان بكتابه ورسوله وملائكته وكذا اقامة الصلاة والزكاة فواء بالعهد فان الذى آمن بالنبي عهد اقامة الصلاة والزكاة لانهما من فروعه المرتبة عليه (قوله تعالى اذا عاهدوا) فان قلت ما فائدة قوله اذا عاهدوا والحال انه معلوم من قوله والموفون بعهدهم قلنا الاشعار للبالغة في الايفاء فكانه قيل الموفون بعهدهم حين المعاهدة فهو مشعر بسرعة الايفاء (قوله لتفضيل الصبر على سائر الاعمال) لك أن تقول الايمان أفضل منه ولئن قيل المراد من العمل ما يحصل بالاسان والاركان فالايان ليس بعمل قلنا لم لا يعطى على الايمان ويمكن أن يقال عدم العطف للدلالة على عظم شرفه لكونه امر مستقلاً (قوله تعالى وحين الباس) قد يقال هذا تخصيص بعد تعميم لان الباس داخل في الضراء وفيه (٢١٣) نظر لان وقت الباس ليس الضراء

بل قدر ترتب عليه وتوجه فيه (قوله عن الكفر وسائر الذائل) فيه نظر اذا الرذائل وأنواع المعاصي كثيرة يمكن أن يكون الموصوف بما ذكر مرتكباً لها فان شرب الخمر مثلاً ليس منافياً للمحصل المذكورة ويمكن أن يقال ان ترك المعاصي داخل في الصبر أو الوفاء بالعهد فتأمل (قوله فاقسموا لنقتلن الحر منكم) الى قوله فنزلات فأنهم ان يتباؤا أى يتساوروا هذا يدل على ان

(وآتى الزكاة) يحتمل ان يكون المقصود منه ومن قوله وآتى المال الزكاة المفروضة ولكن الغرض من الاول بيان مصارفها ومن الثانى أداءها والحث عليها ويحتمل ان يكون المراد بالاول نوافل الصدقات أو حقوقاً كانت في المال سوى الزكاة وفي الحديث نسخت الزكاة كل صدقة (والموفون بعهدهم اذا عاهدوا) عطف على من آمن (والصابر ين في البأساء والضراء) نصبه على المدح ولم يعطف لفضل الصبر على سائر الاعمال وعن الازهرى البأساء في الاموال كالفقر والضراء في النفس كالمرض (وحيث البأس) وقت مجاهدة العدو (أولئك الذين صدقوا) في الدين واتباع الحق وطلب البر (وأولئك هم المتقون) عن الكفر وسائر الرذائل والآية كثرى جامعة للكلمات الانسانية بأسرها دالة عليها صريحاً وضمناً فانها بكثيرتها وتسعها منحصرة في ثلاثة أشياء محبة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس وقد أشير الى الاول بقوله من آمن بالله والى التبيين والى الثانى بقوله وآتى المال الى وفي الرقاب والى الثالث بقوله وأقام الصلاة الى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظراً الى ايمانه واعتقاده وبالتقوى اعتباراً بمعاشرته للخلق ومعاملته مع الحق واليه أشار بقوله عليه السلام من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان (وأولئك الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى) كان في الجاهلية بين حين من أحياء العرب دماء وكان لاحد مهاطول على الآخر فاقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد والذكر بالانثى

لا يقتل الذكر بالانثى ولا الحر بالعبد فقله ولا يدل الح فيه نظر لان سبب نزول الآية حلفهم على قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى فآلية دلت على منعهم من قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى والظاهر ان مراده من عدم الدلالة عدم الدلالة بالمفهوم دلالة معتبرة لما ذكر لا عدم الدلالة مطلقاً وفيه ما سيبيح عوفى الكشف ان الآية تدل بمفهومها على ان غير الانثى لا يقتل بالانثى حيث قال من استدل به استدلال بهذه الآية قال العلامة التفتازانى لوجه الدلالة انها بيان وتفسير لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين فدل على اعتبار الموافقة ذكره ووجه بقية القصاص لانها بمفهومها تدل على ان غير الانثى لا يقتل بالانثى ثم قال وفيه نظر اما اولاً فلان الآية لا تدل بمفهومها على ان لا يقتل الحر بالعبد لان المفهوم انما يعتبر اذا لم يظهر للتعقيب فائدة أخرى وهما نظهرت الفائدة باعتبار ان الآية نزلت لذلك أقول فيه نظر اولاً لم يعتبر المفهوم لم تدل الآية على ما هو المقصود من النزول من اعتبار الممانعة وعدم قتل الحر بالعبد والحاصل انه اذا حصلت فائدة لا تكون موقوفة على اعتبار المفهوم لم يعتبر المفهوم وأما اذا كانت الفائدة موقوفة عليه فعدم اعتباره ممنوع ثم قال وأما ثانياً فلانه لو اعتبر المفهوم لزم ان لا تقتل الانثى بالذكر نظراً الى مفهوم الآيتين ويدفع به بان يعلم بطريق الاولى وأما ثالثاً فلانه لا عبرة بالمفهوم في مقابلة المنطوق الدال على قتل النفس بالنفس كيف كانت لا يقال تلك حكاية عصفى التوراة لبيان الحكم في شرعنا لانقول شرائع من قبلنا سيما اذا كرت في كتابنا بحجة وكما هي في أدلة أحكامنا حتى يظهر الناسخ وما ذكره هنا يصلح مفسراً فلا يجعل ناسخاً قول اذا كانت

يفسر مافى التوراة لزم أن لا يكون مقصود مافى التوراة قتل النفس بالنفس كيفما كانت (قوله وهو ضعيف اذ الواجب على التخيير يصدق عليه انه واجب الخ) فيه نظر اذ المستدل استدلل بان الاختصار على القصاص يدل على تعيينه ولم يرد ان مجرد نسبة الوجوب اليه دال عليه (قوله وكذلك كل

مصدره هو الله تعالى قرئ بصيغة المبني للفاعل ونصب ما بعده ويحتمل أن يكون المراد ان لفظ كتب فى أى موضع اذا كان مفردا لم ينظ المبني للمفعول جاز أن قرأ بالبناء للفاعل فتأمل (قوله والامارتب ذلك) يعنى لما رتب الدية على مطلق العفو علم انها أحد الامرين اللذين اقتضاهما القتل العمد اذ لو كان مقتضاه القود فقط لم يثبت من مطلق العفو بلا شرط عوض وجوب الدية ولك ان تقول بل يفهم من الآية ان ثبوت الدية مشروط بالعفو وليس الدية أحد مقتضى العمد حتى انه ليس له طلب الدية حتى يعفون القصص والجواب أن يقال ان مجرد العفو لا يثبت شيأ بل انما يثبت العفو بالعوض فلو لم تكن الدية مقتضى العمد لم تثبت الدية بمجرد العفو من غير عوض (قوله وتقدر بالاحكم على مراتبهم) فان المناسب بحال بعض القصص وبحال بعض الدية (قوله من حيث انه جعل الشيء

فاما جاء الاسلام تحاكموا الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فزات وأمرهم أن يتباؤوا ولا تادل على ان لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى كالتدل على عكسه فان المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بينهما كان الغرض وانما منع مالك والشافعى رضى الله تعالى عنهما قتل الحر بالعبد سواء كان عبده أو عبده غيره لما روى عن على رضى الله تعالى عنه ان رجلا قتل عبده فجلبه الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ونفا سنة ولم يقده به وروى عنه انه قال من السنة ان لا يقتل مسلم بذى عهد ولا حى بعبد ولان أبابكر وعمر رضى الله تعالى عنهما كما لا يقتلان الحر بالعبدين أظهر الصحابة من غير نكبر وللقياس على الاطراف من سلم دلالة فليس له دعوى نسخته بقوله تعالى النفس بالنفس لانه حكاية مافى التوراة فلا ينسخ مافى القرآن واحتجت الحنفية به على أن مقتضى العمد القود وحده وهو ضعيف اذ الواجب على التخيير يصدق عليه انه واجب وكتب ولذلك قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخته لوجوبه وقرئ كتب على البناء للفاعل والقصص بالنصب وكذلك كل فعل جاء فى القرآن (فن عني لمن أخيه شئ) أى شئ من العفولان عفلا لزم وفادته الاشعار بان بعض العفو كالعفو التام فى اسقاط القصص وقيل عني بمعنى ترك وشئ مفعول به وهو ضعيف اذ لم يثبت عف الشئ بمعنى تركه بل أعفاه وعفا يعدى بن الى الجاني والى الذنب قال الله تعالى عف الله عنك وقال عف الله ع اسألف فاذا عدى به الى الذنب عدى الى الجاني باللام وعليه مافى الآية كأنه قيل فن عني له عن جنايته من جهة أخيه يعنى الى الدم وذلك كره بلطف الاخوة الثابتة بينهما من الجنسية والاسلام ليرق له ويعطف عليه (فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) أى فليكن اتباع أوقال الامر اتباع والمراد به وصية العاني بان يطلب الدية بالمعروف فلا يعنف والمعفو عنه بان يؤدبها بالاحسان وهو أن لا يظلم ولا يبيخس وفيه دليل على أن الدية أحدم مقتضى العمد والامارتب الامر بادائها على مطلق العفو وللشافعى رضى الله تعالى عنه فى المسئلة قولان (ذلك) أى الحكم المذكور فى العفو والدية (تخفيف من ربحكم درجة) لما فيه من التسهيل والنفع قيل كتب على اليهود القصص وحده وعلى النصارى العفو مطلقا وخبرت هذه الامة بينهما وبين الدية تبسيرا عليهم وتقدرا للحكم على حسب مراتبهم (فن اعتدى بعد ذلك) أى قتل بعد العفو وأخذ الدية (فله عذاب أليم) فى الآخرة وقيل فى الدنيا بان يقتل بالحالة لقوله عليه السلام لا أعاق أحد اقتل بعد أخذ الدية (ولكم فى القصص حياة) كلام فى غاية النصاحة والبلاغة من حيث جعل الشيء محل ضده وعرف القصص ونكر الحياة ليدل على أن فى هذا الجنس من الحكم نوعان من الحياة عظاما وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل فيكون سبب حياة نفسين ولانهم كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فتور الوقتة بينهم فاذا اقتص من القاتل سلم الباقيون فيكون ذلك سببا لحياتهم وعلى الاول فيه اضرار وعلى الثانى تخصيص وقيل المراد بها الحياة الأخرى فانه القاتل اذا اقتص منه فى الدنيا لم يؤاخذ به فى الآخرة ولحكم فى القصص يحتمل أن يكونا خبرين لحياة وأن يكون أحدهما خبرا والأخر صلة له وأحوال من الضمير المستكن فيه وقرئ فى القصص أى فيما قصص عليكم من حكم القتل حياة أو فى القرآن حياة للقلوب

محل ضده) لك ان تقول لفظة فى فى مثل هذا كفى الحديث وهو قوله عليه السلام ان امرأة عذبت فى هرقة أى لاجل (بأولى هرقة فيكون المعنى ولكم ان قصاص حياة أى بسبب أى بسبب مشروعيته لجعله سببا لضده ممنوع والجواب انهما كان القصص موجبا للحياة فكأنه مشتمل عليهما لاجل نظرهما توسعا (قوله وعلى الاول فيه اضرار وعلى لثانى فيه تخصيص) اما الاول فلا يكون تقديرا

(215)

من يفعل الحسنات الله يشكرها \* والشر بالشئ عند الله مثان

فسره بذلك ليكون شاملاً للصوى الذى لم يسمع وكذا الشاهد كنهما علما وتحقق عندهما الوصية فان الشهادة على الوصية لا حاجة فيها الى السماع من الموصى بل تثبت بالتسامع ما على هودن كور فى الفقه (قوله توقع وعلم الخ) فديقال ان التوقع للشيء مستلزم للظن بوقوعه وهو مناف للعلم فالقصد من العلم ما يشمل الظن الذى يجرى بجرى العلم كما فهم من الكشف وقال العلامة الفتازانى التوقع وان لم يستلزم الجزم لينافيه جازا الجمع بينهما من استعمال التوقع فيما لا جزم بوقوعه أكثر وأظهر (قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) الآيات لما أمر الله تعالى فيما تقدم العباد بالامور المذكورة من الامور بالبر والوصية ونهى عن القتل وتبديل الوصية وغير ذلك بحث على ما هو وسيلة الى الطاعات وزاجر عن المعاصي وهو الصوم



(قوله وفيه توكيد للحكم الخ) لانه اذا تحقق عند الشخص ان الصوم عبادة فديمة قد جرت الانبياء والامم عليه تأكد الصوم عنده لعلمه بانه امر عظيم اهمته باهت ما شديدا وقد يقال ان قوله وتطيب للنفس اشارة الى أن الامور الشاقة اذا حتمت طابت (قوله والاخلال بادائه الخ) عطف على قوله المعاصي أى لعلمكم تتقون المعاصي أو تتقون الاخلال بادائه وعلى هذا يكون ههنا تقدير رأى أعلمتكم بالحكم المذكور وهو وجوب الصوم عليكم كما وجب على من قبلكم لا حترامكم عن الاخلال المذكور (قوله ونهيا ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما) حاصل كلام الرضى انهم منعوا ذلك لان الفصل بين بعض الصلاة وبعضها لا يجوز لان المصدر يتأويل

الفعل مع الموصول الخرفي وهوان المصدرية وأنا لا أرى منعا من ذلك اذ ليس كل مؤؤل بشئ حكمه حكم ماؤل به وقد صرح صاحب الكشف بان اتصبا بامام بصيام كقولك نويت الخروج يوم الجمعة قال العلامة التفازاني هذا بناء على تجوز عمل المصدر في الطرف مع نخال الفاصل وان لم يجز في غيره (قوله وفيه إجماع الخ) لا يظهر وجه هذا الإجماع ويمكن أن يقال ان راكب السفر عبارة عن يتلبس به ويستقر عليه كما استقر الراكب على المركوب ولذا عبر عنه بقوله تعالى على سفر فيه اشارة الى أن يكون الشخص مسافرا من أول اليوم لانه استقر على السفر وأما من سافر في أثناء اليوم فهو لم يستقر عليه فتأمل (قوله وقيل على الوجوب وبالله ذهب الظاهرية) لانه اذا تحقق عند الشخص ان الصوم عبادة فديمة قد جرت الانبياء والامم من لدن آدم عليه السلام وفيه توكيد للحكم وترغيب في الفعل وتطيب على النفس والصوم في اللغة الامساك عما تنازع اليه النفس وفي الشرع الامساك عن المفطرات بياض النهار فان معظم ما تشبه به النفس (لعلمكم تتقون) المعاصي فان الصوم يكسر الشهوة التي هي مبدأها كما قال عليه الصلاة والسلام فعليه بالصوم فان الصوم له وجاء والاخلال بادائه لاصلته وقدمه (أيام معدودات) مؤقنات بعد معلوم أو قلائل فان القليل من المال يعد عدا والكثير يمال هيل ونهيا ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما بل بضمها صوموا للدلالة على الصيام عليه والمراد به رمضان أو ما وجب صومه قبل وجوبه ونسخه به وهو عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر أو بكما كتب على الظرفية أو على انه مفعول ثان لكتب عليكم على السعة وقيل معناه صومكم كصومهم في عدد الأيام الماروي أن رمضان كتب على النصارى فوق في برد أو حرس شديد دخوله الى الربيع وزادوا عليه عشرين كفارة لتحويله وقيل زادوا ذلك لموتان أصابهم (فن كان منك مريضا) مريضا يضره الصوم أو بعسر معه (أو على سفر) أو راكب سفر وفيه إجماع الى أن من سافر أثناء اليوم لم يفطر (فعدة من أيام أخر) أى فعليه صوم عددا أيام المرض أو السفر من أيام أخر ان أفطر خفف الشرط والمضف والمضف اليه العلم بها وقرئ بالنصب أى فليصم عدة وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب وبالله ذهب الظاهرية وبه قال أبوهريرة رضي الله تعالى عنه (وعلى الذين يطيقونه) وعلى المطيقين للصيام ان أفطروا (فعدة طعام مسكين) نصف صاع من بر أو صاع من غيره عند فقهاء العراق ومد عند فقهاء الحجاز رخص لهم في ذلك في أول الامر لما أمر بالصوم فاشتد عليهم لانهم لم يتعودوه ثم نسخ وقرأ نافع وابن عامر برواية ابن ذكوان باضافة الفدية الى الطعام وجمع المساكين وقرأ ابن عامر برواية هشام مسكين بغير اضافة الفدية الى الطعام والباقيون بغير اضافة وتوحيد مسكين وقرئ يطوقونه أى يكفونه وبقلدونه من الطوق بمعنى الطاقة أو القلادة ويتطوقونه أى ينسكغونه أو يتقلدونه ويطوقونه بالادغام ويطيقونه ويطيقونه على ان أصلها يطيقونه ويطيقونه من فعل وتفعيل بمعنى يطوقونه ويطوقونه على هذه القراءة آت بمجتملى معنى ثانيا وهو الرخصة لمن يتعبه الصوم ويجهده وهم الشيوخ والمجاثر في الافطار والفدية فيكون ثابتا وقداول به القراءة المشهورة أى يصومونه جهدهم وطاقاتهم (فن تطوع خيرا) فزاد في الفدية (فهو) فالتطوع وأخير (خير له وأن تصوموا) أيها المطيقون أو المطوقون وجهدم طاقاتهم أو المرخصون في الافطار ليندرج تحته المريض والمسافر (خير لكم) من الفدية أو تطوع الخير أو منهما ومن التأخير للقضاء (ان كنتم

الظاهر والجل على الرخصة بتقدير الشرط (قوله وقرئ يطوقونه) بصيغة المبني للمفعول من باب تعلمون التفعيل (قوله ويطوقونه بالادغام) كان في الاصل يتطوقونه فادغم التاء في الطاء وهذا مبني للفاعل من باب التفعيل (قوله ويطيقونه) الاول بتشديد الياء الثانية والثاني بتشديد الطاء والياء أيضا (قوله معنى ثانيا الى قوله ثابتا) أى غير منسوخ فعنه من صام بالكافة والمشفقة فعليه فدية طعام مسكين (قوله أى يصومونه جهدهم وطاقاتهم) بتقدير مضاف أى غاية جهدهم وطاقاتهم وهذا يستلزم التعب والمشفقة (قوله فزاد الفدية) بمعنى لفظ خير أى قوله فمن تطوع خيرا مصدر سخرت يارجل فانت خائرا أى حسن وفي قوله فهو خير له اسم تفضيل (قوله وجهدم طاقاتهم) أى تعبت غاية طاقاتهم

(قوله ذلك) إشارة إلى ما فهم من الآية السابقة وهو وقت الصوم (قوله وفيه ضعف) لأن فيه فصلا بين العامل والمعمول بالخبر سيما معمول هو بمنزلة جزء من الكلمة لأن الحد يربطه حرف موصول والفعل مع ما في خبره حاصلا لها (قوله فاضف إليه الشهر وجعل علما) قال العلامة الفتازاني أي جعل المضاف والمضاف إليه علما واللام يحسن إضافة شهر إليه كما يحسن أنسان زيد وطلعت اسمع بشهر رجب وشهر شعبان وبالجملة فقد اطلقوا على العلم في ثلاثة أشهر مجموع المضاف والمضاف إليه شهر رمضان وشهر ربيع الأول وشهر ربيع الآخر وفي البواقي بإضافة شهر إليه ثم في الإضافة يعتبر في أسباب منع الصرف وامتناع اللام ووجوبها حال المضاف إليه فيمتنع مثل شهر رمضان وابن داية من الصرف ودخول اللام وينصرف مثل شهر ربيع الأول وابن عباس ويجب اللام في مثل امرئ القيس ويجوز في مثل ابن عباس أقول أما امتناع دخول اللام على رمضان وداية فلهذا وجوب امتناع الصرف فيه أما الأول فلا انف ونون المزيدين والعلمية وأما الثاني فللثابت والعلمية وأما وجوب اللام في مثل امرئ القيس وجوازه في مثل ابن العباس نظرا إلى حال المضاف إليه كما

(٢١٧)

تعلون) ما في الصوم من الفضيلة وبراءة الذمة وجوابه محذوف دل عليه ما قبله أي اخترتموه وقيل معناه إن كنتم من أهل العلم والتدبر علمتم أن الصوم خير لكم من ذلك (شهر رمضان) مبتدأ خبره ما بعده وأخبر مبتدأ محذوف تقديره ذلك شهر رمضان أو بدل من الصيام على حذف المضاف أي كتب عليكم الصيام صيام شهر رمضان وقرى بالنصب على إضمار صوموا وأعلى أنه معمول وأن تصوموا وفيه ضعف أو بدل من أيام معدودات والشهر من الشهرة ورمضان مصدر رمض إذا احترق فاضف إليه الشهر وجعل علما ومنع من الصرف للعلمية والالف والنون كما منع داية في ابن داية علما للقراب للعلمية والثابت وقوله عليه الصلاة والسلام من صام رمضان فعلى حذف المضاف لامن الالتباس وانما سموا بذلك إما لارتعاضهم فيه من حر الجوع والعطش أو لارتعاضهم لذنوب فيه أو لوقوعه أيام مرض الحر حين ما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة (الذي أنزل فيه القرآن) أي ابتدئ فيه أنزاله وكان ذلك ليلة القدر أو أنزل فيه جملة إلى السماء لئلا ينزل من جملة إلى الأرض أو أنزل في شأه القرآن وهو قوله كتب عليكم الصيام وعن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت بحرف ابراهيم عليه السلام أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين ولا تجيئ لثلاث عشرة والقرآن لاربعة وعشرين والموصول بصلته خبر المبتدأ وأوصفته والخبر في شهد والقاء لوصف المبتدأ بما تضمن معنى الشرط وفيه إشعار بان الأنزال فيه سبب اختصاصه بوجوب الصوم (هدي للناس) وبينات من الهدى والفرقان) حال من القرآن أي أنزل وهو هداية للناس بإعمازه وآيات واضحات بما هدى إلى الحق ويفرق بينه وبين الباطل بما فيه من الحكم والأحكام (فن شهد منكم الشهر فليصمه) فن حضر في الشهر ولم يكن مسافرا فليصم فيه والاصل فن شهد فيه فليصم فيه لكن وضع المظهر موضع المضمير الأول للتعظيم ونصب على الظرف وحذف الجار ونصب المضمير الثاني على الاتساع وقيل فن شهد منكم خلال الشهر فليصمه على أنه مفعول به كقولك شهدت الجمعة أي صلاتها فيكون مجرد عن اللام (قوله لامن

صرح به فالظاهر أن السبب فيه أن القيس من الأسماء المرتجلة إذ لم يذكر له معنى يكون جنسا والقاعدة أن العلم المرتجل إذا قارن ارتجاله اللام تكون اللام لازمة فكذا إذا كان المرتجل مضافا إليه لأن المضاف إليه الذي وقع جزء العلم كان محلي باللام حين الوضع وأما العباس فليس كذلك إذ هو ليس بمرتجل بل منقول فيجوز فيه الأمران كما هو القاعدة أما الدخول فلكونه صفة في الاصل فيدخل فيه اللام لتعليقها إلى الوصف الأصلي وأما عدمه فبالنظر إلى أن أصله مجرد عن اللام (قوله لامن

(٢٨) - (بيضاوي) - (أول)

(الالتباس)

من قبيل حذف بعض الكلمة من غير سبب من الاعلال وغيره قلت يجوز حذف بعض هذا العلم لأنهم أجازوا مثل هذا العلم مجرى المضاف والمضاف إليه حيث أعرىوا الحرفين (قوله لارتعاضهم فيه) قال في الصحاح ارتعاض الرجل من كذا اعتد عليه وياقلقه (قوله لارتعاض الذنوب فيه) لم يوجد في الصحاح الارتعاض بمعنى الاحتراق وانما ذكر أن مرض جاء بهذا المعنى (قوله ولو وقع أيام مرض الحر) قال في الصحاح يقلل أنهم لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها ووافق هذا الشهر أيام مرض الحر بذلك (قوله بما تضمن معنى الشرط) وهو الموصول بصلته (قوله وفيه إشعار) يعني أنه رتب عليه قوله فن شهد منكم الشهر فليصمه وجعله خيرا فيكون من قبيل رتب الحكم على الوصف يعني أنه صار شرطه بنزول القرآن فيه سببا للأمر بالصوم الذي هو من أعظم العبادات فيه (قوله وقيل فن شهد منكم خلال الشهر) لاحاجة في جعله مفعولا به لا في تقديره بل يجوز أن يقال من أدرك منكم الشهر فليصمه وخصص المسافر والمرضى بما سيجيء (قوله فيكون) إلى قوله لم يخصصه لانه إذا جعل الشهر مفعولا به وشهد بمعنى أدرك

لأن شامل للقيم والمسافر فيكون قوله تعالى ومن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ مُخصّصاً غير جالسٍ والمرضى عن الحكم المذكور وأما المريض فهو مُخصّص على التقدير الأول أيضاً فيكون مراده من جعله مُخصّصاً كونه مُخصّصاً له ما (قوله وأهل نكر يره لئلك) أى نكر يره للمسافر والمرضى بعد ذكرهما ولا لأجل التخصيص ولك أن تقول التخصيص يستفاد من الآية السابقة والجواب أنه ليس فيما سبق تصريح بتخصيص صوم رمضان بخلاف الثاني (قوله أو لئلا يتوهم نسخه كإنسخه قرينه) أى نكر يره لئلا يتوهم أن رخصة المسافر والمرضى في الآية منسوخة كإنسخه القرين وهو قوله وعلى الذين يطلقونه فدية طعام مسكين فإنه منسوخ كما مر (قوله أو لأفعال كل لفعل) أى من رعاة العبد لتكملوا العدة وأمر بالقضاء لتكبروا والله يسركم عملكم تشكرون والاول اوجه من حيث قوة التقدير والثاني من حيث (٤١٨) اتصال كل علة بعملها (قوله لتكملوا العدة الى آخرها على سبيل اللف)

لا يخفى أنه لفظ من غير ترتيب والاولى أن يقال ان لتكملوا العدة علة للأمى بالقضاء في عدة أيام أخر وتكبروا والله على ما هداكم آية التيسير وقوله تعالى ولعلكم تشكرون علة عدم ارادة العسر (قوله أى يره بكم لتكملوا) فتكون اللام زائدة للتأكيد وفيه أى في جواز العطف المذكور بعد للفصل ينسحب بين المعطوف عليه بجملة ولو قوع قوله وأهلكم تشكرون مقبول يره ولا وجه له لان لعلكم تشكرون لا يصح لمفعولية يره بدل ما يصح لان يكون مفعول يره يشكرون من غير أهل

(ومن كان مريضاً وعلى سفر فعدة من أيام أخر) مُخصّصه لان المسافر والمرضى عن شهد الشهور وأهل نكر يره لئلك أو لئلا يتوهم نسخه كإنسخه قرينه (يريد الله بكم العسر ولا يره بكم العسر) أى يره بكم العسر عليكم ولا يعسر عليكم فلذلك أباح الفطر في السفر والمرضى (ولتكملوا العدة وتكبروا والله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) علل لفعل محذوف دل عليه ما سبق أى وشرع جلة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر والمرخص بالقضاء ومراعاة عدة ما أفطر فيه والترخيص لتكملوا العدة الى آخرها على سبيل اللف فان قوله وتكملوا العدة علة الأمر بمراعاة العدة وتكبروا والله علة الأمر بالقضاء وبيان كيفية عملكم تشكرون علة الترخيص والتيسير أو لأفعال كل لفعلها ومعطوفة على علة مقدرة مثل ليسهل عليكم أو لتعلموا ما تعلمون وتكملوا العدة ويجوز أن يعطف على اليسر أى ويريد بكم لتكملوا كقوله تعالى يره بكم ليطفؤا نوراً والمعنى بالتكبير تعظيم الله وأقوالهم وإطلاعه على أحوالهم بحال من عدى بعلى وقيل تكبير يوم الفطر وقيل التكبير عند الاهلال وما يحتمل المصدر والخبر أى الذى هداكم اليه وعن عاصم برواية أبى بكر وتكملوا بالتشديد (واذا سألك عبادى عني فإني قريب) أى فقل لهم انى قريب وهو تمثيل لكمال علمه بأفعال العباد وأقوالهم وإطلاعه على أحوالهم بحال من قرب مكانه منهم روى ان اعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب ربنا فنجا به أم بعيد فنناديه فزلت (أجيب دعوة الداع اذا دعان) تقر بل القرب ووعده بالداعى بالاجابة (فليس تجيبوا لى) اذا دعوتهم للإيمان والطاعة كما أجيبهم اذا دعوتى لمهامهم (وايمؤمنا) (بى) أمر بالثبات والمداومة عليه (لعلهم يرشدون) راجين اصابة الرشاد وهو اصابة الحق وقرئ بفتح الشين وكسر ها واو اعلم أنه تعالى لما أمرهم بصوم الشهور ومراعاة العدة وحشمهم على القيام بوظائف التكبير والشكر عقب هذه الآية الدالة على أنه تعالى خير بأحوالهم سميع لأقوالهم مجيب لدعائهم مجاز بهم على أعمالهم تأكيدهم وحشاهم ثم بين أحكام الصوم فقال (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) روى ان المسلمين كانوا اذا أسسوا حل لهم الاكل والشرب والجماع الى ان يصالوا العشاء الآخرة أو برقد وأتم ان عمر رضى الله تعالى عنه باشر بعد العشاء

أى يره بكم شكركم (قوله ولذلك عدى بعلى) يعنى لما كان التكبير التعظيم

فندم

بالجسد فيكون المعنى وتكبروا الله حامدين على ما هداكم وفى هذا الكلام تصريح بأن قوله لتكبروا والله على ما هداكم تضمين قال العلامة التفتازانى فى تقدير تضمين طرق أحدها جعل الفعل المذكور حالاً مثل لتحمدوا الله مكرين لى يكون متعلق به الجار والمجرور مذكوراً اقصدوا وعكسه مثل لتكبروا الله حامدين واختار صاحب الكشاف هذا الوجه لان التعليل بالتعظيم حال الحمد وجعله مقصوداً من التعظيم أنسب من العكس لان الحمد انما يستحسن ويطلب لمافيه من التعظيم أقول هذا دليل خاص بهذا المقام والدليل العام أن يقال ان جعل الفعل المذكور تابعا والمقدراً صلا مخالف للظاهر جرداً ومشتتمل على كثرة التغير (قوله تمثيل لكمال علمه الخ) حاصله تشبيه حال الله تعالى فى الاطلاع على حالهم بحال من قرب مكانه منهم فى الاطلاع وقد صرح العلامة التفتازانى بأنه يكون استعارة تبعية تمهية أقول وفيه بحث اما أولاً فلما حقق سابقاً من كلام الشرع العلامة من ان الاستعارة التمثيلية لا تتحقق فى لفظ مفرد واما ثانياً

فلان المشبه به يجب ان يكون أقوى في وجه الشبه من المشبه به وهما ليس كذلك وهو ظاهر والجواب عنه أن اطلاع القريب للمعاني أظهر عند الجمهور وان كان أضعف في نفس الامر وهذا الظهور كاف في صحة التشبيه (قوله لا يكاد يتخلو من رقت) أي من اظهار شيء يجب أن كني به عنه أي لم يصح به عند غيره وانما قال كناية عن الجاع ولم يحمله مجازا لا يمكن حمله على معناه الحقيقي (قوله شبهه باللباس الخ) فيكون التقدير ههنا لباس لكم وأنتم لباس لمن حتى يكون تشبيها للاستعارة لان طرفي التشبيه مذكوران كقوله صم بكم أي هم كصم مبالغة في التشبيه قال العلامة التفتازاني ان اللباس في قول الجعدي استعارة وليس على حذف أداة التشبيه كما هو قول الأكثرين وذلك لان الظاهر ان عليه متعاني به كما في أسد على أقول أراد ان اللباس بالاسم الحقيقي لا يتعلق به الجار والمجرور زادهو يتعلق بالمشتقات وما في حكمها واللباس ليس كذلك ادعاهم الثوب فزعم أن يكون مجازا وفيه نظر اذ يجوز أن يكون المتعلق ههنا مقدرًا كقيل في نحو أسد على أي مجترى على فيكون التقدير فيا نحن فيه لباس مشتمل عليه (قوله وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل) أي التشبيه قال في الكشف فان قلت أهدأ من باب الاستعارة أم من باب التشبيه (٢١٩) قلت قوله من الفجر أخرجه من باب الاستعارة

كأن رأيت أسدا مجازا فاذرت من فلان جمع تشبيها فان قلت لم يذم من افجر حتى كان تشبيها وهلاقتصر على الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه وأدخل في الفصاحة قلت لان من شرط المستعار ان يدل عليه الحال والكلام ولولم يذم من الفجر لم يعلم ان الخطباء مستعاران فز يذم من الفجر فكان تشبيها بليغا خرج من أن يكون استعارة أقول قد قرر المعلقون على الكشف ما قاله ههنا ومنهم العلامة التفتازاني لكن المذكور في التلخيص وشرحه ان الاستعارة هي اللفظ المستعمل في غير الموضوع

فندم وأق النبي صلى الله عليه وسلم واعتذر اليه فقام رجال واعتزوا بما صنعوا بعد العشاء فنزلت ليلة الصيام الليلة التي تصبح منها صائما والرفق كناية عن الجاع لانه لا يكاد يتخلو من رقت وهو الافصاح بما يجب ان كني عنه وعدى بالي لتضمنه معنى الافضاء وإيشاره ههنا لتقبيح ما ارتكبهوه ولذلك سماه خيانه وقرىء الفوف (ههنا لباس لكم وأنتم لباس لمن) استئناف يبين سبب الاحلال وهو قوة الصبر عنهم وصعوبة اجتنابهم لكثرة الملاحظة وشدة الملابس ولما كان الرجل والمرأة يعتنقان ويشتمل كل منهما على صاحبه شبهه باللباس قال الجعدي

اذاما الضجيع ثني عطفها \* تلتفت فكانت عليه لباسا

أولان كل واحد منهما يستر حال صاحبه ويمنعه من الفجور (علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم) نظامونها يتعز بها للعقاب وتنقص حظها من الثواب والاختيان أبلغ من الخيانة كالاكتساب من الكسب (فتاب عليكم) لما كنتم مما اقترعتموه (وعفا عنكم) ومحا عنكم أثره (فألان) باشر وهن) لما نسخ عنكم التحريم وفيه دليل على جواز نسخ السنة بالقرآن والمباشرة الزايق الدورية بالبشرة كني به عن الجماع (وابتغوا ما كتب الله لكم) واطلبوا ما قدره لكم وأثبتته في الواح المحفوظ من الولد والمعنى ان المباشرة ينسبني ان يكون غرضه الولد فانه الحكمة من خلق الشهوة وشرع النكاح لا قضاء الوطر وقيل انتهى عن العزل وقيل عن غير المأثي والتقدير وابتغوا المحل الذي كتب الله لكم (وكذا وابتغوا ما كتب الله لكم) الخطيط الابيض من الخطيط الاسود من الفجر (شبه أول ما يبدو من الفجر المعترض في الافق وما يمتد معه من غيش الليل بخيطين أبيض وأسود واكتفي ببيان الخطيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان الخطيط الاسود لدلالته عليه وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل ويجوز ان تكون من التبعية فان ما يبدو بعض الفجر وما روى انها نزلت ولم ينزل من الفجر فعمد رجال الى خططين أسود وأبيض ولا يزالون بأكلون وبشربون حتى

له لعللاقة التشبيه ولا ينبغي ان المفهوم محال فاصحاب الكشف من ان المراد من الخطيط الابيض أول ما يبدو من طلوع الفجر ان الخطيط الابيض المذكور في الآية الكريمة ليس على معناه الاصل بل بمعنى الفجر بعلاقة التشبيه بينه وبين المعنى الاصل فكان استعارة لا تشبيها فان قيل المشروط في الاستعارة ان لا يكون طرفا التشبيه مذكورين وهما مذكوران فان أحد طرفي التشبيه الفجر والآخر الخطيط الابيض قلنا ذالم يكن استعارة فلا ينبغي انه ليس بمجاز مرسل ثبت قدم ثالث من المجاز والحال ان صاحب التلخيص وشارحه حصر المجاز في الاستعارة والمجاز المرسل واعلم انه يمكن أن يقال تقديره حتى يتبين لكم شئ كالخطيط الابيض من الفجر بان يكون من يمانية لكن ما ذكره المصنف وصاحب الكشف من تفسير الخطيط الابيض بأول ما يبدو من طلوع الفجر ينافي ذلك اذ على التقدير المذكور يكون الخطيط الابيض على حقيقته فان قلت من الفجر بيان لا ي شئ قلت بيان لا شئ المقدر ان جعل تشبيها أي الشئ الذي كالخطيط الابيض الذي هو الفجر والى ما ذكرنا أشار العلامة التفتازاني حيث قال وجه كونه تشبيها حذف الاداة ووجه الشبه كافي زهدا أسد لكنه لا يلزم



قول صاحب الكشاف ان قوله من الفجر بيان للحيط الابيض وكذا تفسيره بالحيط الابيض أول ما يبدو من طالع الفجر كما ذكرنا اللهم الا أن تقول العبارتان على وجه يصح الكلام فيقول معنى قوله من الفجر بيان للحيط الابيض انه بيان لما هو شبهه بالحيط الابيض وتقول مثل هذا التأويل في قوله آخر ولا يخفى ما فيه فتأمل (قوله فاعلم كان قبل دخول رمضان) بان كانوا يصومون النفل لان رمضان وقت الحاجة الى البيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (قوله أو اكتبى أولاً باستهارة ما في ذلك) أي باستهارة الحيط الابيض والاسود في بياض الصبح وسواد آخر الليل (قوله آخر وقته فينتفى صوم الوصال) فيه نظر اذ غاية ما يدل عليه هو انقطاع الوجوب عند آخر اليوم ولا يلزم منه حرمة الوصال قال العلامة التفتازاني معنى دلالة على نفي الوصال هو ان الليل غاية للصيام والى متعاقب به وهو ظاهر للايجاب ولما في تلك الدلالة من المناقشة قال صاحب الكشاف قالوا فيه دليل على نفي الوصال (قوله لان النهي في العبادات يوجب الفساد) العبارة المحررة ان يقال فعل شيء في العبادات نهى عن ايقاعه فيها يوجب فسادها وفيه نظر اذ الغيبة مثلاً نهى عنها في الصوم ولا تفسده والجواب ان المراد من النهي النهي عن شيء يكون النهي عنه محضاً صاباً بالعبادة والغيبة ليست كذلك اذ ليس النهي عنها مخصوصاً بالعبادة بل هي منهى عنها مطلقاً (قوله وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد) عدل عن عبارة الكشاف وهو غير محسن في ذلك العدول اذ في عبارة الكشاف اشعار الى ضعف القول المذكور دون عبارة المصنف لانه قال صاحب الكشاف قالوا فيه دليل على ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد وأورد عليه ان التقييد بقوله تعالى في المساجد دليل على ان الاعتكاف قد يكون في غير المسجد والا لما كان التقييد فائدة قال العلامة (٢٢٠)

فولم يكن ذكر في المساجد لبيان ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد لزم اختصاص حرمة المباشرة باعتكاف يكون في المسجد وهو باطل وفاقاً وبعبارة أخرى ان التقييد يدل على ان له مدخل في عليا الحكم فالتعلق به المتوقف

عليه اما تحقق الاعتكاف أو حرمة المباشرة والثاني منتف فتمين الاول أقول  
السؤال باق بعد فان محصل السؤال ان صاحب الكشاف فسر الاعتكاف بما فسر به المصنف واذا كان كذلك فعدم تحققه في غير المسجد ظاهر ولا حاجة الى التقييد بقوله في المساجد ومحصل البيان المذكور ان هذا التقييد لبيان اختصاص الاعتكاف بالمسجد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن له فائدة وورد عليه ان اختصاص الاعتكاف بالمسجد لا يفهم من التقييد بل المفهوم منه خلافه وأما قوله لم يكن لكن يمكن له الفائدة ففيه نظر لا يجوز أن يكون له الفائدة كما سيحى والاولى أن يقال والله أعلم المراد من العكوف في الآية هو اللبث بقصد القرية فيكون العكوف مستمعاً لجزء المعنى الشرعى لانه اللبث في المسجد بقصد القرية وحينئذ يظهر فائدة قوله في المساجد لان المانع من المباشرة هو اللبث بقصد القرية في المساجد فان قيل اللبث بقصد القرية بما أن يمكن تحققه في غير المساجد أولاً والاول منتف اجاباً فتعين الثاني فيكون العكوف هو اللبث بقصد القرية في المساجد فيكون ذكر المساجد تكراراً قلنا سلمنا ان اللبث بقصد القرية لا يكون الا في المسجد لكن لا يلزم منه أن يكون المكث في المسجد جزءاً من معنى العكوف حتى يلزم ان يكون ذكر في المساجد مكرراً فان قيل اندفع انكار الركن ببق كونه مستغنى عنه قلنا لعل ذكرها لبيان شرفها حيث جعل هذه العبادة مخصوصة بها فان قيل لا يخفى ان عبارة المصنف قاصرة عن افادة المراد لانه قال الآية تدل على ان الاعتكاف يكون في المسجد لا تدل على أنه لا يكون في غير المساجد وهذا هو الغرض قلنا سراده ان الاعتكاف مخصوص بالمسجد واعلم أن صاحب الكشاف لم يحزم بان فيه ما ذكر بل نقل عن المفسرين واما المصنف فقد حزم بان فيه دليل على ما ذكر وفيه ما ذكر ولذا قال العلامة التفتازاني وجه دفع الدليل ظاهر بل ربما يدعى دلالة على ان الاعتكاف قد يكون في غير المسجد وقال الطيبي قال صاحب التقرىب ليس فيه ما يدل على ذلك (قوله أي تلك الاحكام التي ذكرت) أي الامور الواجبة والمحرمات التي ذكرت فان بعض الأمور المذكورة كاتمام الصوم الى الليل واجب وبعضها هو المباشرة

حوار برذ غلبه ان بعض الأحكام المذكورة باحاث وهي كذا وأشر بو أو بأشروا أو ابتغوا وتوجيه الهوى عن قرب المباحات مشكل وأشكل منه النهى عن قرب الواجب فالظاهر الاقتصاد على التوجيه الثانى أى المحارم (قوله نهى أن يقرب الحد الحائز بين الحق والباطل) فيه نظراً أولاً فلا بد أن يدل على أن بين الحق والباطل شيئاً آخر غيرهما وليس كذلك ويمكن أن يقلل المراد بالحق الحلال البين وبالباطل الحرام والحد الحائز الشبهة كما قال النبی صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس إلى آخر الحديث الطويل الذى ماذكر المصنف الاجزاء منه فظهر بما ذكرنا أن المصنف قصر فى تقدير المقصود وأما ثانياً فلا بد من الأحكام المشار إليها أحكام شرعية والضيم فى قوله تعالى راجع إليها فالمعنى النهى عن قرب تلك الأحكام لاعتقاب قرب الحائز بين الحق والباطل فتأمل والاولى أن يقال حد الشئ ما يمنع أن يدخل فيه وتلك الأحكام التى هى التحريم وموانع أن يدخل أحد ما يحرم بسببها فيكون المعنى تلك أحكام الله المنعفة عن الاشتغال بمحارمه (قوله ويجوز أن يراد بحديثه محارمه) الحرم الذى مر صرحاً بمحاشية واحد هو المباشرة فقهه بد المحارم باعتبار أنه يستفاد مما ذكر محارم فإن كل ما مأمور بدله على محرم هو ترك ذلك المأمور والمأمور الواجب المذكور من أول آيات الصوم والصوم والقضاء بشرط المذكور واتممه إلى الليل (٢٢١) (قوله وينسب نصب على الظرف

والحال الخ) والمعنى لأن كلاً من أموالكم فى المعاملة الحاصلة بينكم أو حاصلة بينكم بالباطل وحصول المال بين الجماعة أن يقدر كل على أخذه ويمكن أن تحمل الآية على أن معناها لأن كلاً من أموالكم المشتركة بينكم بالباطل حتى يفهم بالطريق الأولى النهى عن المال الخاص بالغير وعلى هذا التوجيه ظهر فائدة بينكم ولا يتوجه السؤال بأنه لم لم يقل ولأن كلاً من المال بالباطل فإن قلت هذه عبارة غير ظاهر مطابقتها لسبب النزول على ما دل

نهى أن يقرب الحد الحائز بين الحق والباطل لئلا يدانى الباطل فضلاً عن أن يتخطى عنه كما قال عليه الصلاة والسلام إن لكل ملك حق وإن حى الله محارمه فمن رجع حول الحى يوشك أن يقع فيه وهو أبلغ من قوله فلا تعتدوها ويجوز أن يراد بحديثه محارمه ومنهاهية (كذلك) مثل ذلك التبين (بين الله) لأنه بالنسب لعلمهم يتقون مخالفة الأوامر والنواهي (ولأن كلاً من أموالكم بينكم بالباطل) أى ولاياً كل بعضكم مال بعض بالوجه الذى لم يجه الله تعالى وبين نصب على الظرف والحال من الأموال (وتدلو بها إلى الحكم) عطف على النهى أو نصب باضمار أن والدلاء الالتقاء أى ولا تلقوا حكمومتها إلى الحكم (لأن كلاً) بالنحو (فريقاً) طائفة (من أموال الناس بالاثم) بما يوجب انما كنهاده الزور واليمين الكاذبة أو ملتبسين بالاثم (وأنت تعلمون) انكم مطعون فإن ارتكبا المعصية مع العلم بها أفصح روى أن عبدان الحضرمى ادعى على امرئ القيس الكندى قطعة من أرض ولم يكن له يثبته حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرؤ القيس فهم به فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً الآية فارتد عن اليمين وسلم الأرض إلى عبدان فنزلت وفيه دليل على أن حكم القاضى لا ينفذ باطناً ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام إنما أنا بشر وأنتم تخضعون لى ولعل بعضكم يكون أحن بحجته من بعض فأفضى له على نحو ما سمعته فمن قضيت بشئ من حق أخيه فأما أفضى له قطعة من بار (يسألونك عن الألهة) سأله معاذ بن جبل وتعالبة بن غنم فقال ما بال الهلال يبدو دقيقاً كالخط ثم يزيد حتى يستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كجأداً (قل هى مواقيت للناس والحج) فانهم

عليه الحديث المذكور قلنا ظهر تطبيقها بما قلنا فإن الهوى عن كل المال المشترك يدل على النهى عن المال الخاص بالطريق الأولى (قوله أو نصب باضماراً) الوجه هو الاول لأن الوجه الثانى نهى عن الجمع ولا يلزم النهى عن كل واحد مع أنه المقصود قال العلامة التفنيزانى أمثال هذا الكلام وإن كان للنهى عن الجمع لا ينافى أن يكون كل من الأمرين منهياً أقول وهو وإن كان كذلك لكن توجيه الكلام على وجه يدل على المنع من كل واحد أولى (قوله أو ملتبسين بالاثم) أى تكون الباء للابسة وأما على الاحتمال الاول فتكون للسبية والاستعانة (قوله مع العلم بها أفصح) أى الاتيان بالمعصية مع العلم بكونها معصية أفصح وعلم منه أن الاتيان بهما مع عدم العلم بكونها معصية قبيح ولا يخفى أن المراد من القبح اتصاف الشرعى وقائلاً أن يقول لانسلم أن ارتكبا المعصية مع عدم العلم بكونها معصية قبيح لأن القبيح هو الحرام ولا يأم الشخص بما هو معصية إلا بعد العلم بكونه معصية كما هو مذكور فى كلام العلماء إلا أن يقال قد يكون الاتيان بالمعصية مع الجهل بمحاطة موجب الاثم لتقصير الفاعل فى تحقيق حاله وعدم الاحتياط (قوله تعالى يسألونك عن الألهة) لماذا كراً من الصوم الذى هو وقت برؤية الهلال فى وقت خاص ذكر بعده ما يتعاقب الألهة ليكون تقريرا لذكر أحكام الحج المتعلقة بها (قوله قل هى مواقيت للناس والحج) قد يجعل هذا من قبيل الاسلوب الحكيم والادنى أن يقال إن السؤال سؤال عن الحكمة والفائدة وأجيب ببيان

الحكمة وليس السؤال عن السبب الوجوب اذ ليس عبارة السؤال دالة عليه هذا ما اختاره صاحب الكشف لكن عبارة المصنف وهي قوله أو امهم لماسألو عما لا يعنون الخ يدل على انه من الاسلوب الحكيم لان مضمون هذا الكلام انهم سألوا عما لا يتعاقى بالنبوة من سبب تشكلات الالهة وعلمها فأجيبوا بالحكمة والفائدة تنبيهها على ان الالتئ محالهم مثل هذا السؤال وهو السؤال عن فائدة الالهة لانه متعاقى بأمر النبوة ولا يخفى ان هذا ليس معادهم من السؤال على الوجه المذكور فيكون من قبيل الاسلوب الحكيم (قوله) وقالوا في سبيل الله الذين قاتلوا نكم لان المقابلة (٢٢٢)

لا تكون الامن الجانبين  
فنتقول معنى الآية قاتلوا  
الذين يشتغلون بقتلكم  
أو قاتلوا الذين ينصبون  
لقتالكم ويتوقع منهم ك  
وهم الشبان الأقوياء أو  
الذين يريدون قتلكم وهم  
الكفرة كلهم واما جعل  
على ذلك لان المأمور في  
الحقيقة ليس القتل من  
الجانبين واما جعل بقا  
على ما ذكره فلان قاتلهم  
أي قتل المؤمنين الكفرة  
ليس مشروطا بالمقابلة من  
جانهم وعلى الاول حكم الآية  
مذروخ من حيث المفهوم  
أي مفهوماً منسوخ بقوله  
وقاتلوا المشركين كافة فان  
قبل على الثاني أيضاً منسوخ  
لان الوجه الثاني يدل على  
نفي قتل الشيخ والصبان  
والنساء فيكون منسوخاً  
بقوله تعالى وقالوا للمشركين  
كافة قلنا الحديث دال على  
المنع من قتلهم وهو حكم  
مفرد في بعض ما ذكره قوله  
قاتلوا المشركين كافة

سألوا عن الحكمة في اختلاف حال القمر وتبدل أمره فامرهم الله ان يحجب بان الحكمة الظاهرة في ذلك ان تكون معالم للناس يؤقتون بها أمورهم ومعالم العبادات المؤقتة يعرف بها أوقاتها وخصوصا الحج فان الوقت مراعى فيه أداء وقضاء والمواقيت جمع ميقات من الوقت والفرق بينه وبين المدة والزمان ان المدة المطابقة امتداد حركة الفلك من مبدأ إلى منتهائها والزمان مدة مقسومة والوقت الزمان المقروض لامر (وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها) وقرأ أبو عمرو وورش وحفص بضم الباء والباقيون بالكسر (ولكن البر من اتقى) وقرأ نافع وابن عامر بتخفيف ولكن ورفع البر كانت الانصار اذا أحرموا لم يدخلوا دارا ولا فسطاطا من بابها واما بدخولهم ويخرجون من نقباً وفرجة وراءه ويعدون ذلك برافعين لهم أنه ليس ببر وإنما البر من اتقى المحارم والشهوات ووجه اتصاله بما قبله انهم سألوا عن الأمرين أو أبعاد كذا انهم مواقيت الحج وهذا أيضاً من أفعالهم في الحج ذكره للاستطراد وانهم لماسألو عما لا يعينهم ولا يتعاقى بعمل النبوة وتركوا السؤال عما يعينهم ويختص بعمل النبوة عقب ذكره جواب ما سألوه تنبيهاً على ان الالتئ بهم ان يسألوا أمثال ذلك وهم متوابعاً لهم بها أو ان المراد به التنبيه على تعديهم في السؤال بتشثيل حالهم بحل من ترك باب البيت ودخل من ورائه والمعنى وليس البر بان تعكسوا مسائلكم ولكن البر من اتقى ذلك ولم يجسر على مثله (وتأوتوا البيوت من أبوابها) اذ ليس في العدول بر فباشروا الأمور من وجوهها (واقولوا الله) في تغيير أحكامه والاعتراض على أفعاله (اعلمكم فلتحسون) لكي تظفروا بالهدى والبر (وقاتلوا في سبيل الله) جاهداً لاعلاء كلمته واعزاد دينه (الذين يقاتلونكم) قيل كان ذلك قبل ان أمروا بقتال المشركين كافة القاتلين منهم والمحاربين وقيل معناه الذين ينصبونكم القتال ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبان والرهبان ونساء أو الكفرة كلهم فامرهم بصدقتال المسلمين وعلى قصده ويؤيد الاول ما روي ان المشركين صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية وصالحوه على أن يرجع من قابل فيخالوا له مكة شهرتها الله ثلاثة أيام فرجع اعمرة القضاء وخاف المسلمون أن لا يوفوا لهم وبقاتلهم في الحرم وأشهر الحرام وكروا ذلك فزات (ولا تعتدوا) بابتداء القتال أو بقتال المعاهد والمفاجاة بمن غير دعوة أو المثلة أو قتل من نهيتهم عن قتله (ان الله لا يحب المعتدين) لا ير يذهب الخبر (واقولواهم حيث نقفتموهم) حيث وجدتموهم في حل أو حرم وأصل الثقف الحذق في ادراك الشيء علماً كان أو عملاً فهو يتضمن معنى الغلبة ولذلك استعمل فيها قال

فاما نقفوني فاقفوني \* فن أنقف فليس الى خلود

مخصص بالحديث اذ قيل اذا كان قاتلوا بمعنى اقاتلوا كما ذكرنا فائدة العدول عن الثاني الى الاول وأخرجوهم قلنا المباعدة في قتل الكفرة لان من يكون بصدد المقابلة يكون اهتباطه بالقتل أشد (قوله واقولواهم حيث نقفتموهم) فان قيل ظاهر هذا يخالف لما سبق لانه دال على قتل المشرك أعماجه سواء اشتغل بالقتل أم لا وسواء كان له قوة القتال أم لا اذ القتل غير مقيد بقدرة فتقول المراد الامر بقتالهم حيث قاتلوا في حل أو حرم فهو في الحقيقة مبين للمراد من لاول وهو العموم المسكاني وليس المراد تعميم العموم الذي هو المعنى الثالث من المعاني المذكورة في الآية السابقة

(قوله كالإخراج من الوطن) فيه نظر فإن كل أحد يخرج من وطنه خوفاً للقتل بل ليهواه من من القتل فكيف يكون الإخراج من الوطن أشد من القتل (قوله حتى يقتلوا بعضهم) ليس المراد حتى يقتلوا كما حكم وهذا الكلام بظاهره يدل على أن المراد بعضهم المخاطبين البعض وأما ضمير الغائبين فالمراد منه الكل وقال العلامة التفاتاً إلى المراد بضمير الغائبين أيضاً لبعض لأنه ليس المراد النهي عن قتلهم جميعاً إلى أن يصدر القتل منهم جميعاً أقول أراد أنلو أو يدبضير (٢٢٣)

وهو أن قتلهم مشروط

بأن يصدر القتل منهم لهم ولم يقتلوا لو صدر القتل من بعضهم وهو ليس مراد بل المراد أنه لو قاتل بعضهم وجب قتلهم (قوله أي فلا تعتدوا على المنتهين) يدل على أن قوله تعالى لاعدوان الاعلى الظالمين كناية عن النهي عن العدوان على المنتهين فيكون هو المراد هكذا قال العلامة التفاتاً إلى

أقول جعله كناية يدل على أنه يمكن أن يراد المعنى الحقيقي لكن إذا أراد به المعنى الحقيقي لا يرتبط بما سبق فإن قيل إذا أراد به المعنى الحقيقي كان هناك مقدر فكانه قيل فإن انتهوا فلاعدوان عليهم وليس العدوان الاعلى الظالمين قننا إذا قدمنا ذكر لا يصلح قوله تعالى فلاعدوان الآية لأن يكون كناية عن النهي عنه حيثئذ على المعنى الحقيقي وفيه نظر (قوله أو أنكم ان تعرضتم لهم) فعلى هذا يكون ههنا جمل مقدرة أي انتهوا فلا

(وأخرجهم من حيث أخرجكم) أي من مكة وقد فعل ذلك بن لم يسلم يوم الفتح (والقننة أشد من القتل) أي الحنة التي يفتن بها الإنسان كالإخراج من الوطن أصعب من القتل لدوام تعبه وألم النفس وما وقيل معناه شركهم في الحرم وصددهم إياكم عنه أشد من قتلهم إياهم فيه (ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه) أي لا تقتلواهم بالقتال وهتك حرمة المسجد الحرام (فإن قاتلواكم فاقتلواهم) فلا تبالوا بقتلهم ثم فأنهم الذين هتكوا حرمة وقرأ جزء والكسائي ولا تقتلواهم حتى يقتلواكم فيه فإن قاتلواكم والمعنى حتى يقتلوا بعضكم كقولهم قتلنا بنو أسد (كذلك جزاء الكافرين) مثل ذلك جزاؤهم بفعل بهم مثل ما فعلوا (فإن انتهوا) عن القتال والكفر (فإن الله يغفرور رحيم) يغفر لهم ما قد سلف (وقاتلواهم حتى لا تكون فتنة) شرك (ويكون الدين لله) خالصه ليس للشيطان فيه نصيب (فإن انتهوا) عن الشرك (فلاعدوان الاعلى الظالمين) أي فلا تعتدوا على المنتهين ألا يحسن أن يظلم الأمن ظلم فوضع العلة موضع الحكم وسمى جزاء الظلم باسمه للشاكلة كقوله فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وأنكم ان تعرضتم للمنتهين صرتم ظالمين ويتعكس الأمر عليكم ولقاء الأولى للتعقيب والثانية للجزاء (الشهر الحرام بالشهر الحرام) قاتلهم المشركون عام الحديبية في ذي القعدة وانفق خروجهم لعمرة القضاء فيه وكرهوا أن يقتلواهم فيه لحرمة قبيل لهم هذا الشهر بذلك وهتكه بهتكم فلا تبالوا به (والحرمان قصاص) احتجاج عليه أي كل حرمة وهو ما يجب أن يحافظ عليها يجري فيها القصاص فلما هتكوا حرمة شهركم بالصداف فعلوا بهم مثله وادخلوا عليهم عنوة واقتلواهم أن قاتلواكم كما قال (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وهو قد لكة التقرير (واتقوا الله) في الانتصار ولا تعتدوا إلى ما لم يرخص لكم (واعلموا أن الله مع المتقين) فيحرسهم ويصلح شأنهم (وأنتقوا في سبيل الله) ولا تمشكوا كل الامساك (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) بالاسراف وتضييع وجه المعاش أو بالكف عن الغزو والاتفاق فيه فإن ذلك بقوى العدو ويسلطهم على أهلاككم ويؤيده ما روي عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أنه قال لما أعز الله الاسلام وكثراً أهل رجعتنا إلى أهلنا وأموالنا نقيم فيها واصلحوا فنزلت أو بالامساك وحب المال فإنه يؤدي إلى الهلاك المؤبد ولذلك سعى البخل هلاكاً وهو في الأصل انتهاء الشيء في الفساد والاتقاء طرح الشيء وعدي إلى تضمن معنى الانتهاء والباء مزيدة والمراد بالأيدي النفس والتهلكة والهلاك والهلك واحد فهي مصدر كالنصرة والتسرة أي لا توقعوا أنفسكم في الهلاك وقيل معناه لا تجمعوا لهاخذة بأيديكم ولا تلقوا بأيديكم أنفسكم إلى ما خذف المفعول (وأحسنوا) أعمالكم وأخلاقكم وأفضلوا على المحاويع (إن الله يحب المحسنين) وأتموا الحج والعمرة لله أي انتوا بهما تامين مستجمعي المناسك لوجه الله تعالى وهو على هذا يدل على وجوبهما و يؤيده قراءة من قرأ وأقيموا الحج والعمرة وماروي جابر رضي الله تعالى عنه أنه قيل لرسول الله

تعرضوا لهم فإن تعرضتم ظالمين ولاعدوان الاعلى الظالمين (قوله أي كل حرمة) وهو ما يجب أن يحافظ عليها يجري فيه القصاص ليس على مخالفة فإن بعض الجنابات لا قصاص فيها وكذا قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم مستثنى عنه ما ذكر فإن الأشياء المذكورة لا يجري فيها الاعتداء بالمثل (قوله أي لا تجمعوا لهاخذة بأيديكم) لأن لقاء الشيء إلى الشخص لا يوجب أخذه



(قوله فإذن يكون الوجوب بسبب إلهاله بها الخ) هذا بناء على أن الإهلال بالعمرة يوجبها وإن كانت مستحبة في الأصل (قوله أي اتواهما تأمين كلمتين) أي قوله وبؤيده قراءة من قرأ وأقيموا على هذا يكونان واجبين لأنه أمر بإتائهما حال كونهما كاملين مستجمعي الأركان والشرايط بخلاف ما إذا أجل اللفظ على ظاهره فإنه يدل على وجوب اتئامهما ولا يدل وجوب الاتئام على وجوب الأصل لأدل المعنى أنه ذا شرع فيها (٢٢٤) فأتموها والحج المستحب وكذا العمرة المستحبة إن شرع فيها

العمرة واجبة مثل الحج فقال لا ولكن إن نعتة من خيرك فعارض بما روي أن رجلاً قال لعمر رضي الله تعالى عنه إنني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي أهلت بهما جميعاً فقال هديت لسنة نبيك ولا يقال إنه فسر وجده أنهما مكتوبين بقوله أهلت بهما فإذن أن يكون الوجوب بسبب إلهاله بهما لأنه رتب الإهلال على الوجدان وذلك يدل على أنه سبب الإهلال دون العكس وقيل اتئامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلاك أو أن تقرر لكل منهما سفراً أو أن تجرده لهما لا تشوبهما بغرض ديني أو أن تكون النفقة حلالاً (فإن أحصرتم) منعتم يقال حصره العدو وأحصره إذا حصه ومنعه عن المضى مثل صده وأصدوه المراد حصره العدو وعند مالك والشافعي رحمه الله تعالى قوله تعالى فإذا أنتم منكم وإنزله في الحديبية ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما لا يحصر العدو وكل منع من عدو أو مرض أو غيرهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لما روي عنه عليه الصلاة والسلام من كسر أو عرج فقد حل فعله الحج من قابل وهو ضعيف وؤول بما إذا شرط الإحلال به لقوله عليه الصلاة والسلام لضباعة بنت الزبير عجي واشترطني وقولي اللهم محلي حيث حبستني (فما استيسر من الهدى) فليكن ما استيسر وألوا واجب ما استيسر أو فاهوا وما استيسر والمعنى أن أحصر الحرم وأراد أن يتحلل لتحل بذبح هدي يسر عليه من بدنة أو بقرة أو شاة حيث أحصر عند الأكرث لأنه عليه الصلاة والسلام ذبح عام الحديبية بها وهي من الحل وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يبعث به ويجعل للمبعوث على يده يوم أمارقاً إذا جاء اليوم وظن أنه ذبح تحلل لقوله تعالى (ولا تخلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) أي لا تخلوا حتى تعلموا وإن الهدى المبعوث إلى الحرم بلغ محله أي مكانه الذي يجب أن ينحرف فيه وحل الأولون بلوغ الهدى محله على ذبحه حيث يحل الذبح فيه حلاً كان أو حرماً واقتصره على الهدى دليل على عدم القضاء وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى يجب القضاء والحل بالكسر يطلق على المسكان والزمان والهدى جمع هدية كجدي وجديه وقرئ من الهدى جمع هدية كطلي في عطية (فمن كان منكم مريضاً) مرضاً يحوجه إلى الحاق (أو به أذى من رأسه) بكراحة أو قل (فدية) ف عليه فدية أن حلق (من صيام أو صدقة أو نسك) بيان لجنس الفدية وأما قدرها فتدري أنه عليه الصلاة والسلام قال لكعب ابن جعرة لعلك أذاك هوامك قال نعم يا رسول الله قال حلق وصم ثلاثة أيام أو تصدق بقرق على ستة مساكين أو أنسك شاة والفرق ثلاثة أصع (فإذا أتمتم) الإحصار أو كنتم في حال سعة وأمن (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) فمن استمتع وانتفع بالتقرب إلى الله بالعمرة قبل الانتفاع بتقربه بالحج في أشهره وقيل فمن استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات الأحرام إلى أن يحرم بالحج (فما استيسر من الهدى) فعليه دم استيسره بسبب تمتعه فهو دم جبران يذبحه إذا أحرم بالحج ولا يأتى كل منه وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى أنه إن دم نسك فهو كالأضحية (فمن لم يجد) أي الهدى (فصيام ثلاثة أيام في الحج) في أيام الاشتغال به بعد الإحرام وقبل التحلل وقال أبو حنيفة رحمه الله في

يجب اتئامهما قال العلامة التفتازاني قوله أقيموا صريح في الوجوب والأصل يوافق القراءتين وحيث يحتاج في الجواب إلى أن يقال إن هذه أقرينة صارفة عن حل الأمر على الوجوب وهو نصريح الحديث بنفي الوجوب وإثبات الأفضلية والتطوع هذا أنما يصح لو ثبت سبق الحديث ليكون قرينة على عدم الوجوب وأما إذا سبقت الآية ودلت على الوجوب كما هو الأصل فرفعه بالحديث يكون نسخاً لكتاب بخبر الواحد وأنه غير جائز أقول إذا تقدمت الآية لا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد الآية وإن دلت ظاهره على الوجوب لكن وقوع الحديث بعده يبين أن المراد منه ليس الوجوب بل الاستحباب فثبت الوجوب في الواقع حتى يكون الحديث رافعاً عنه يلزم تأخير البيان وهو جائز في الجملة وكذا يلزم بيان الكتاب بخبر الواحد

وهو أيضاً جائز (قوله فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) أي فمن تمتع بالعمرة منتهياً انتفاعه بها إلى الشروع في الحج أشهره والتمتع أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ويأتى بمناسكها ثم يحرم بالحج من جوف مكة ويأتى بأعماله ومقابلة القرآن وهو أن يحرم بهما معا ويأتى بمناسك الحج ويدخل فيها مناسك العمرة والأفرادها وان يحرم بالحج وبعد الفراغ منه بالعمرة (قوله فهو دم جبران الخ) أي هو جبراً لمنأه من تأخير الحج

(قوله أو مقيدة) معطوفة على قوله مؤكدة لان قوله تعالى تلك عشرة يحتمل كمال بدليتها واعلم (قوله اشارة الى الحكم المذكور عندنا) وهو الحكم بوجوب الهدى على التمتع (قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) (٢٢٥)

فان من كان أهله حاضريه ليس له ميقات معين بل تكون كلها ميقاته يحرم في أي موضع فهو وغير مقصر بخلاف غير الحاضري فانه قصر في انه لم يحرم بالحج في ميقاته (قوله أو إطلاقاً للجمع على ما فوق الواحد) هذا يدل على ان وقت الحج شهران فقط والاولى الاقتصار على ما ذكره ولا (قوله وهو دليل على ما ذهب اليه الشافعي) المراد بما ذهب اليه الشافعي ما مر من ان وقت الاحرام بالحج هو الاشهر المذكورة اذ يفهم من قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج انه لا يجوز فرض الحج الا فيهن اذ لو جاز في غيرهما كان لقوله تعالى فيهن فائدة (قوله حثهم على التقوى ثم أمرهم بان المقصود بالتقوى هو الله تعالى) فان قيل لا يخفى ان التقوى الاحتراز عن مخالفة الله تعالى فيكون الحث على التقوى هو الأمر بتقوى الله فامعنى قوله حثهم على التقوى ثم أمرهم الخ قلنا الاحتراز عن مخالفة الله المذكورة قد يكون لأجل الغير بآء فلما كان الامر بالتقوى محتملاً لهذا وان

أشهره بين الأعرابين والواجب ان يصوم سابع ذى الحجة وثامنه وتساعه ولا يجوز صوم يوم النحر وأيام التشريق عندنا لا كثيرين (وسبعة اذ رحمتهم) الى أهاليهم وهو أحد قولى الشافعي رضى الله تعالى عنه وأقربهم وفرغتم من أعماله وهو قوله الثاني ومنه بآء حنيفة رحمه الله تعالى وقرئ سبعة بالنصب علقاً على محل ثلاثة أيام (تلك عشرة) فذلك الحساب وفائدتها ان لا يتوهم متوهم أن الوو معنى أو كقولك جالس الحسن وابن سيرين وان يعلم العدد حجة كما علم تفصيلافان أكثر العرب لم يحسنوا الحساب وان المراد بالسبعة هو العدد دون الكثرة فانه يطلق لهما (كاملة) صفة مؤكدة تفيد المبالغة في محافظة العدد أو ميمنة كمال العشرة فانه أول عدد كامل اذ به تنتهي الآحاد وتم مراتبها أو مقيدة تفيد كمال بدليتها من الهدى (ذلك) اشارة الى الحكم المذكور عندنا والتمتع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لانه لا تمتع ولا قران لحاضري المد جدار الحرام عنده فن فعل ذلك أى التمتع منهم فعليه دم جناية (لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) وهو من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا فان من كان على اقل فهو مقسم في الحرم أو في حكمه ومن مسكنه وراء الميقات عنده وأهل الحل عند طائوس وغير المسكى عند مالك (واتقوا الله) في المحافظة على أمره وتواهيته وخصوصاً في الحج (واعلموا ان الله شديد العقاب) لمن لم يتق به كى يصدم العلم به عن العصيان (الحج أشهر) أى وقته كقولك البرد شهران (معلومات) ممر وفات وهى شوال وذو القعدة وتسع من ذى الحجة ببلية النحر عندنا والعشر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى عليه وذو الحجة كله عند مالك وبناء الخلاف على ان المراد بوقته وقت احرامه أو وقت أعماله ومناسكه أو مالم لا يحسن فيه غيره من المناسك مطلقاً فان مالكا كره العمرة في بقية ذى الحجة وأبو حنيفة رحمه الله وان صحح الاحرام به قبل شوال فقد استكرهه وانما سمي شهران أو بعض شهر أشهراً اقامة للبعض مقام الكل أو إطلاقاً للجمع على مانوق الواحد (فمن فرض فيهن الحج) فمن أوجبه على نفسه بالاحرام فيهن عندنا أو بالتلبية أو سوق الهدى عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهو دليل على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى وان من أسرم بالحج لزمه الاتمام (فلارث) فلا جاع أو فلا خض من الكلام (ولا فسوق) ولا خروج عن حدود الشرع بالسبب أو توارت كالكب المحظورات (ولاجدال) ولا مرا مع الخدم والرفقة (في الحج) في أيامه نفي الثلاثة على قصد النهي للبيعة والدلالة على انها حقيقة بان لا تكون وما كانت منها مستقيمة في انفسها في الحج أقيم كبس الخري في الصلاة والتطير ببقراءة القرآن لانه خروج عن مقتضى الطبع والعادة الى محض العبادة وقرأ ابن كثير وأبو عمرو والاولين بالرفع على معنى لا يكون زرف ولا فسوق والثالث لا فتح على معنى الاخبار بانتفاء الخلاف في الحج وذلك ان قر يشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمسعر الحرام فارفع الخلاف بان أمروا أن يقفوا أيضاً بعرفة (وما تغفلوا من خبر يعلمه الله) حث على الخير عقب به النهي عن الشر ليس تبدل به ويستعمل مكانه (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) وتزودوا لمعادكم التقوى فانه خير زاد وقيل نزلت في أهل اليمن كانوا يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن متوكلون فيكونون كالأعلى الناس فأمرهم ان يتزودوا ويتقوا الإبرام في السؤال والتثقيب على الناس (واتقوا بأولى الالباب) فان قضية الباب خشية الله وتقواه حثهم على التقوى ثم أمرهم بان يكون المقصود بها هو الله تعالى فيبتأ من كل شيء سواه وهو مقتضى العقل المعرى

الأمر بتقوى الله تعالى فيكون أدل على الغرض وهو ان التقوى ما تكون لله لاننا نقل في قوله تعالى واتقون بعد قوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى دلالة على ان هذا العلم مخصوص بذلك الخاص كما يقال فعل هذا الأمر وافعله عندي (قوله ان تتقوا) قال العلامة التفقاز في هذا الظرف متعاقب بقوله جناح وأعليكم أقول على التقدير الثاني يكون متعلقاً بما تعاقب به عليكم وهو واقع فتقديره ليس جناح واقعاً عليكم في الابتداء فالغرض في وقوع الجناح عنهم في الابتداء (قوله لذلك يجمع مع اللام) أي ولان تنوين الجمع المؤنث السالم تنوين المقابلة لتنوين التثنية المتكسر مع لام التعريف وما رأينا هذا الكلام في غيره من الكتب قال الرضي انما يسقط التنوين مع لام التعريف لاستكراه اجتماع حرف التعريف مع حرف يكون في بعض المواضع علامة التكسير وهذا الكلام يدل على منافاة التنوين مطلقاً مع اللام (قوله وذهاب الكسرة تتبع التنوين) هذا هو المذهب الراجح فاهم اختلافوا في ان المنوع بالذات من غير المنصرف هو التنوين والكسرة معاً والتنوين والكسرة تتبع واختار المحققون الثاني قال الرضي والاقرب الثاني أن عني سقطت الكسرة تبعاً للتنوين وذلك لان الكسرة تعود في الضرورة مع التنوين تبعاً له لا حاجة داعية الى إعادة الكسرة (قوله من غير عوض الخ) معناه أن ذهاب الكسرة تبعاً للتنوين في غير المنصرف بلا عوض اللام أو الاضافة (٢٢٦)

وعرفنا ليس كذلك أي لم يذهب منه التنوين لعدم الصرف حتى يتبعه الكسر فإذا كسر وانما حذف الكسر تبعاً للتنوين فيما لا ينصرف للنسب من اول الامر على ان حذف التنوين لعدم الصرف لا شيء آخر هكذا قال الرضي ويمكن أن يقال لما كانا أي التنوين والكسر خاصين للاسماء مرتبطاً أحدهما بالآخر غاية الارتباط اذ كانهما يلقب بهما مدقة وحذف منه التنوين تبعه الكسر (قوله أولان

عن شوايب الهوى فلذلك خص أولى الابواب بهذا الخطاب) ليس عليكم جناح ان تتقوا أي في ان تتقوا أي اطلبوا (فضلاً من بكم) عطاء ورزاق منه يراد بالجمع بالمتجارة وقيل كان عكاظ ومجنة وذو الحجاز أسواقهم في الجاهلية يقيمونهم ما سمي الحج وكانت معاشهم منها فلما جاء الاسلام تأمروا منه فزالت (فاذا) فضمتهم من عرفات (دفعتم منها بكثرة من أفضت الماء اذا صبته بكثرة وأصله أفضت) أنفسكم خذف المفعول كما حذف في دفعتم من البصرة وعرفات جمع سمى به كاذرات وانما نون وكسر وفيه العلمية والتأنيث لان تنوين الجمع تنوين المقابلة لاتنوين التثنية ولذلك يجمع مع اللام وذهاب الكسرة تبعاً ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وهنا ليس كذلك أولان التأنيث امانا يكون التاء الذكورة وهي ليست تاء تأنيث وانما هي مع الالف التي قبلها علامة جمع المؤنث أو بناء مقدرة كما في سعاد ولا يصح تقديرها لان الذكورة تمتنع من حيث انها كاليد لها اختصاصها بالمؤنث كماء بنت وانما سمي الموقف عرفه لانه نعت لبراهيم عليه الصلاة والسلام فله أبصره عرفه أو لان جبريل عليه السلام كان يدور به في المشاعر فلما أراه اياه قال قد عرفت أولان آدم وحواء اتقيا فيه فتعارفا أولان الناس يتعارفون فيه وعرفات للبالغة في ذلك وهي من الاسماء المرتجلة لان يحمل جمع عارف وفيه دليل على وجوب الوقوف بها لان الافاضة لا تكون الا به وهي مأثور بها بقوله تعالى ثم أفيضوا أو مقدمة لذلك المأثور به وفيه نظر اذ ذلك غير واجب بل مستحب وعلى تقدير

التأنيث) هذا دليل آخر على عدم منع دخول الكسر والتنوين لكن الدليل الاول وفيه التزام منع الصرف مع انه جواز دخول الكسر والتنوين وفي هذا الدليل التزام الصرف وفي عبارته نظار لان قوله أولان التأنيث معطوف على قوله لان تنوين الجمع فيكون تحت قوله وانما نون وكسر وفيها العلمية والتأنيث فيصير المعنى وانما نون وكسر وفيها العلمية والتأنيث لان التأنيث الخ ولا يخفى ان قوله لان التأنيث الخ يفيد ان ليس تأنيث في عرفات فيؤول المعنى الى انه وانما نون وكسر وفيهما العلمية والتأنيث لانه ليس فيه تأنيث وهذا حكم باجتماع التقيضين فتأمل (قوله وهي ليست بناء التأنيث الخ) أي ليست التاء المحض التأنيث وان دلت عليه في الجلة (قوله وهي من الاسماء المرتجلة) أي عرفته من الاسماء الموضوعه اولاً لهذا الموقف لأن لها معنى آخر ثم نقل الى هذا المعنى فان قلت ماذا من وجوه التسمية يدل على انها مأخوذة من المعرفة قلنا هذا مجرّد احتمال ليس بمرضى عند المحققين ولو سلم فلا يوجب كونه من الاعلام المنقولة لان مجرد القياس والحوازي لا يكفي في كون العلم منقولاً لا لبدان بوجوده في الاستعمال كذا قاله العلامة التفقاز في فتأمل و يعلم مما ذكرنا ان حق العبارة ان يقال وهي من الاسماء المرتجلة لأن يتحقق استعمال عرفه فجاء المعارف وعبارته أوضح من عبارة الكشاف فانه قال وهي من الاسماء المرتجلة لان عرفه لا يعرف في أسماء الاجناس الآن يكون جمع عارف فان معناه بحسب الظاهر ان عرفه اذا كان جمع عارف يكون مما يعرف من أسماء الاجناس وحق العبارة أن يقال ان عرفه اذا كان جمع عارف يكون من أسماء الاجناس

(قوله والامر به غير مطابق) عني ان الامر بالذكري ليس بمطلق بل مقيد بالاقتضا فلا يلزم ان تكون الاضافة واجبة لان مقدمة الواجب المقيد قد لا تكون واجبة فان النصب مقدمة لوجوب الزكاة وهو أي الوجوب مقيد بالنصب لكن تحصيله ليس بواجب قاله العلامة التفتازاني ويمكن بيان وجوب الوقوف بعرفة بان ذكر الاضافة بكلمة ادالة على القطع وهو في حكم الشرع الوجوب كما أنه قال الاضافة واجبة عليكم فاذا أتيتهم بها فاذكروا الله ثم انها تقتضي ساقية السكون والاستقرار بعرفات ليكون مبدؤاها وهو معنى الوقوف بها والحضور فيها أقول فيهما نظر اما في الاول ولأنه يصح ان يقال اذا صليتم العيد فكبروا وهو لا يدل على وجوب صلاة العيد واما في الثاني فلهذا ذكرنا ان كونهم مبدء الاضافة لا يتوقف على الوقوف بها كقيل اذا أفضت من رأس الجبل فافعل كذا لا يتوقف كون رأس الجبل مبدء الاضافة على الوقوف به والجواب عن الاول بالانسلخ العبارة المذكورة وهي اذا صليتم العيد فكبروا وعندهم من لم يقل بوجوب العيد لا يحسب التوسع ووسلم فهو خلاف الظاهر لكن الكلام فيما هو الظاهر وعن الثاني ان المراد من الوقوف بها الحضور فيها سواء وقف أو مر بها (قوله ما زعم عرفه) المأزم طريق ضيق بين الجبلين (قوله ويؤيد الاول الخ) وجه التأييد ان الحديث يدل على ان اتيان المشعر الحرام كان بعد الركوب من المزدلفة وكان الدعاء (٢٢٧) والتكبير به وما ذاك الا بالجبل (قوله ما

مصدرية وكافة) يعني ان كلا المعنيين صحيح على التقديرين وهذا هو الظاهر من كلامه ثم على الاول أي اذا كان بمعنى علمكم كان الكف للتقيد أي اذكروه على طريق علمكم وعلى الثاني للتشبيه ومحل كهداكم على المصرية النصب أي اذكروه ذكرا مثل هدايتكم واذا كانت كافة لاعماله لازم لم يبق حرف جر بل يعتبر من جهة المعنى كذا قاله العلامة التفتازاني أقول توضيحه انه اذا كانت مصدرية

انه واجب فهو واجب مقيد لا واجب مطلق حتى تجب مقدمته والامر به غير مطابق (فاذكروا الله) بالنسبة والهليل والدعاء وقيل صلاة العشاءين (عند المشعر الحرام) جبل يقف عليه الامام ويسمى قرح وقيل ما بين مأزمي عرفة وادى محبر ويؤيد الاول ما روي جابر انه عليه الصلاة والسلام لماصلى الفجر يعني بالمزدلفة فلبس ركب ناقته حتى أتى المشعر الحرام فدعا وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى أسفر وانما سمى مشعرا لانه ممل بالعبادة وصف بالحرام لحرمة ومعنى عند المشعر الحرام ما يليه ويقرب منه فانه أفضل والا فللمزدلفة كلها موقف الاداء محسر (واذكروه كهداكم) كما علمكم اذكروه ذكرا حسنا كهداكم هداية حسنة الى المناسك وغيرها وما مصدرية أو كافة (وان كنتم من قبله) أي الهدى (ان الضالين) أي الجاهلين بالامان والطاعة وان هي الخففة من الثقلية واللام هي الفارقة وقيل ان نافية واللام بمعنى الا كقوله تعالى وان ظننكم لمن الكاذبين (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) أي من عرفة لامن المزدلفة والخطاب مع قریش كانوا ينفقون يجمع وسائر الناس بعرفة ويرون ذلك ترفعا عليهم فامر وابلان يساووهم وهم ثم لتفاوت ما بين الافاضتين كفي قولك أحسن الى الناس ثم لا تحسن الى غير كريم وقيل من مزدلفة الى من بعد الاضافة من عرفة اليها والخطاب عام وقرى الناس بالكسر أي لاسي يريدهم من قوله سبحانه وتعالى فذسوا والمعنى ان الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيره (واستغفروا الله) من جاهيتكم في تغيير المناسك ونحوه (ان الله غفور رحيم) يغفر ذنب المستغفر وينعم عليه (فاذا قضيت مناسككم) فاذا قضيت العبادات الحجية وفرغتم منها (فاذكروا الله كذكركم آباءكم)

كان محل الكف للنصب بان يكون بمعنى المثل وان يكون صفة موصوف مصدر كذا ذكر وان كانت كافة لم يكن للكف عامل لانه حرف لان ما الكافة لاتاخذ الكف الا اذا كانت حرفا حتى تكفيها عن العمل ولم يكن لها معمول أيضا لان ما الكافة تكفيها عن العمل ثم انه اذا كانت ما كافة لم يبق معنى صحيح الابتدري شيء وهو ان يكون كشيء هداكم به فيبعد ان تجعل كافة حتى يحتاج الى كثرة تقدير ولم يجعل ما بمعنى الذي قال صاحب النخعي ان بعضهم جعل ما في قوله تعالى كلهم آلهة كافة بعضهم جعل ما موصولة والتقدير كالذي هو آلهة لهم وظني أن ما ذكر تكلف والحق ما قاله صاحب النخعي من ان الكف في كهداكم للتعليل ومصدرية أي اذكروه لتعليمه اياكم ولهدايتكم (قوله يجمع) اسم المزدلفة لاجتماع الناس فيها (قوله وكم تفاوت الخ) فكأنه قيل أفيضوا من عرفات ثم لا تفيضوا من المزدلفة ومعنى ثم الدلالة على تفاوت ما بين الافاضتين قال العلامة التفتازاني ان التفاوت والبعدي المرتبة انما يعتبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهو هنا عدم الاحسان الى غير الكرم وعدم الافاضة من المزدلفة لكن قد جرت عادة صاحب الكشاف انه يعتبر في أمثال هذه المواضع التفاوت بين المعطوف عليه وبين ما دخله النفي في المعطوف لا ينفو بين النفي ذكر في قوله وان يقاتلوكم أو يولواكم لا يضر من ان ثم الدلالة على عدم ما بين الادبار وكونهم ينصرفون أقول الذي يحطرن ان ثم لتفاوت بين الافاضتين المتحدتين ذاما للتغاير بين اعتبارا فان





(قوله أو ممدوا به الخ) قال العلامة التفازاني وإن جعل كتبهم غبارة عن دعائهم وطاههم ابتداء الحسينين يكون من تبعيضية  
 بمعنى أنهم لا يعطون إلا البض مما طلبوا وهو القدر الذي استوجبوه في الدنيا نظرا إلى المصالح وفي الآخرة نظرا إلى الاستحقاق أقول  
 فيه نظر أما أولا فلا احتمال أن يعطى بعض الفريقين كل ما طلبوا في الدنيا أو في الآخرة والدنيا وأما ثانيا فلا أن الاستيجاب والاستحقاق  
 اللذين ذكرهما غير مطابقين بلذهب أهل السنة إلا أن يقال أجرى (٢٢٩) كلامه على طريقة المعتزلة كما هو مذهب

صاحب الكشف (قوله  
 والتعجب حيرة تعرض  
 للإنسان لجهله بسبب  
 التعجب منه) في هذا  
 التعريف دور ودفع  
 الدوران يقال لجهله بسبب  
 الشيء والاولى ان يقال  
 التعجب بدعي والتعريف  
 تنبيه فلا دور في الحقيقة  
 (قوله في أمور الدنيا وأسباب  
 المعاش) أراد به أن ههنا  
 عندنا وقفا ويكون التقدير هكذا  
 في أمور الحياة الدنيا أي  
 ما يتعلق بها وقوله وفي  
 معنى الدنيا أراد به المقصد  
 أو اقصد ويكون المعنى  
 يعجبك قوله في مقصد  
 الحياة الدنيا أو مقصودها  
 أي مقصود من مقاصدها  
 وكذا لمفسر صاحب  
 الكشف الكلام بهذا  
 التفسير أي فسر الحياة  
 الدنيا بمعنى الدنيا قال لان  
 ادعاء المحبة بالباطل يطلب  
 به حقا من حفظ الدنيا  
 فتأمل والوجه الاوجه من  
 الوجه المذكور فما ذكر  
 أولا (قوله شديد العداوة)  
 يفهم منه ان الالام ليس

كقوله تعالى مما خطيئتهم أغرقوا أو ممدوا به نعطيهم منه ما قدرناه فسمى الدعاء كسبا لانه من  
 الاعمال (والله سريع الحساب) بحاسب العباد على كثرتهم وكثرة أعمالهم في مقدار لحظة أو يوشك ان  
 يقيم القيامة ويحاسب الناس فيادروا إلى الطاعات واكتساب الحسنات (واذكروا الله في أيام  
 معدودات) كبروه في أديار الصلاة وعند مذبح القرايين ورمى الجبار وغيره في أيام التشريق (فمن  
 تهجل) فمن استهجل النفر (في يومين) يوم القرو الذي بعده أي فمن نفر في ثاني أيام التشريق بعد  
 رمي الجبار عندنا وقبل طلوع الفجر عند أبي حنيفة (فلا تأثم عليه) باستهجاله (ومن تأخر فلا تأثم  
 عليه) ومن تأخر في النفر حتى رمى في اليوم الثالث بعد الزوال وقال أبو حنيفة يجوز تقديم رمية على  
 الزوال ومعنى نفي الأثم بالتعجيل والتأخير التخيير بينهما والرد على أهل الجاهلية فإن منهم من أثم  
 التهجيل ومنهم من أثم التأخر (من أتق) أي الذي ذكر من التخيير أو من الاحكام لمن أتق لانه  
 الحاج على الحقيقة والمتنفع به أولا جله حتى لا يضر بترك ما يهمله منهما (واقتوا الله) في جماع  
 أموركم ليعبأ بكم (واعلموا انكم اليه تحشرون) للجزاء بعد الأحياء وأصل الحشر الجمع وضم  
 المتفرق (ومن الناس من يعجبك قوله) يروك ويعظم في نفسك والتعجب حيرة تعرض للإنسان  
 لجهله بسبب التعجب منه (في الحياة الدنيا) متعلق بالقول أي ما يقول في أمور الدنيا وأسباب المعاش  
 أو في معنى الدنيا فانها مراد من ادعاء المحبة واطهار الإيمان أو يعجبك أي يعجبك قوله في الدنيا  
 حلالة وفصاحة ولا يعجبك في الآخرة لما يترتب به من الدهشة والحسرة أولا لانه لا يؤذن له في الكلام  
 (ويشهد الله على ما في قلبه) يختلف ويستشهد الله على ان ما في قلبه موافق لكلامه (وهو الله  
 الخصام) شديد العداوة والجدال للساميين والخصام الخصامة ويجوز أن يكون جمع خصم كعص  
 وصعب بمعنى أشد الخصوم خصومة قيل نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وكان حسن المنظر حلو  
 المنطق يراد بالرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ودمي الاسلام وقيل في المنافقين كلهم (وادانولي)  
 ادبر وانصرف عنك وقيل اذا غلب دصار واليا (سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل)  
 كما فعله الاخنس بشقيفاذ بينهم وأحرق زر وعهم وأهلك مواشيهم أو كما يفعله ولادة السوء بالقتل  
 والاتلاف أو باظلم حتى يمنع الله بشؤمه القطر فيهلك الحرث والنسل (والله لا يحب الفراد) لا يرتضيه  
 فاحذر واغضب عليه (واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم) جلته الانفة وجية الجاهلية على الأثم  
 الذي يؤمر بتأقنه لاجل ما من قولك أخذته بكذا اذا حاتم عليه والزمته اياه (خسبه جهنم) كفته جزاء  
 وعدا بابو جهنم علم الدار العقاب وهو في الأصل مرادف للنار وقيل معرب (وايش المهاد) جواب  
 قسم مقدر والمخصوص بالتم عند ذوف العلم به والمهاد القراش وقيل ما يوطأ للجنب (ومن الناس من  
 يشري نفسه) يبيعهما أي يبتط في الجهاد أو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يقتل (ابتغاء  
 مرضاة الله) طلبا لراه قبل انها نزلت في صهيب بن سنان الرومي أخذته المشركون وعذبوه بترد

بأفعل التفضيل واللام يفسر بشديد بل بأشد والدليل على أنه أفعل الصفة وليس بأفعل التفضيل أنه جمع على المؤنث لادعاء ما يبي  
 منه أفعل الصفة لا يبي منه أفعل التفضيل فان قيل ما سيجيء من قوله وهو أشد الخصوم خصومة يدل على أنه أشد الخصوم قلنا هذا  
 لازم معناه لان معناه لاشد (قوله نزلت في صهيب الخ) على مقتضى الرواية المذكورة يكون يشري بمعنى يشتري لا بمعنى يبيع  
 كما ذكره أولا

(قوله كافة اسم للجمله لانها تكسف لاجزاء عن التفرق) هكذا ذكره العلامة الشافعي في أقول في كون الجمله من حيث هي جمل مائة من تفرق الاجزاء بحث الان يقال المراد من المنع ان اجتناع الجمله يمنع التفسر وق يتأفیه والاولى ان يقال لان الجمله تكسف وتمنع مالا ينعمة كل جزء (قوله بكايه تكسف) أي لا يبق شي بكايه تكسف الا الاسلام يستقر فيه لا يبق مكان لغيره فكافة على الاحتمال الاول والثاني حال عن الضمير وعلى الثالث والرابع عن السلم فان قيل ان الحال يجب ان يكون حال من الفاعل أو المفعول والسلم ظرف ليس واحدا منهما قلنا هو قسم من أقسام المفعول بدلائهم قسموا المفعول به الى ما كان بواسطة الحرف وبغير لواسطة فان قيل كيف يصح ان لا يبق مكان لغيره ولا بد الانسان من ضبط أمور (٢٣٠) المعاش ثم انه لا حاجة الى ذلك بل لا بد ان يسرى السلم الى كل الاجزاء واما انه لا بد خذل فيها شي آخر فلا

حاجة اليه قلنا معني كلامه انه لم يبق مكان مختص بغيره أو يقال اذا كان ضبط طريق المعاش بطريق الشرع كان من جملة السلم حينئذ (قوله بالتفرق والتفرق) التفرق ان يدخل بعضهم في السلم دون بعض والتفرق ان يدخلوا في بعض أمور الاسلام دون بعض فيفترقون بين أمور الدين أو يفرق بين الانبياء والشرائع كما قال تعالى لا تفرق بين أحد من رسله أي لا تفرق بينهم في الإيمان بأن نؤمن ببعضهم ونكفر ببعضهم (قوله الآتون بئاسه على الحقيقة) أي فأنهم الآتون مع بئاسه لان فاعل الاتيان بل فاعل كل شيء هو الله تعالى عند أهل الحق فان قيل هم

فقال اني شيخ كبير لا ينفعكم ان كنت معكم ولا يضركم ان كنت عليكم تخوفوني وما أنعمي وخذوني مالي فقبولهم منه وأفي المدينة (والله رؤف العباد) حيث أرشدهم الى مثل هذا الشراء وكلفهم بالجهد فعرضهم الثواب الغزاة والشهداء (تأبها الذين آمنوا دخاوا في السلم كافة) السلم تلك كسر والفتح الاستسلام والطاعة ولذلك يطلق في الصلح والاسلام فتحه ابن كثير ونافع والسكسائي وكسره الباقون وكافة اسم للجمله لانها تكسف لاجزاء عن التفرق حال من الضمير أو السلم لامها توث كالحرب قال السلم تأخذ منها ما رزيت به \* والحرب فكيفكم من أنفاسها جرع والمعنى استسلموا لله وأطيعوه وجعله ظاهرا وباطنا والخطاب للمنافقين أو ادخاوا في الاسلام بكايه تكسف ولا تخاطبوا لغيره والخطاب للمؤمنين أهل الكتاب فأنهم بعد اسلامهم عظموا السبب وجرموا الابل والانبيا أو في شرائع الله كلها بالايمان بالانبياء والكتب جميعا والخطاب لاهل الكتاب أو في شعب الاسلام وأحكامه كلها فلا تخاطبوا بشي والخطاب للمسلمين (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) بالتفرق والتفرق (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة (فان زلتم) عن الدخول في السلم (من بعد ما جاءكم البينات) الآيات والحجج الشاهدة على انه الحق (فاعلموا ان الله عزيز) لا يجهز الانتقام (حكيم) لا يفتقم الا بالحق (هل ينظرون) استفهام في معنى النفي ولذلك جاء بعده (الأن يا أيهم الله) أي يا أيهم أمره أو بأسه كقوله تعالى أو يأتي أمر ربك فجاءه بأسنا ويا أيهم الله بئاسه مخذف المأني به للدلالة على عيبه بقوله تعالى ان الله عز يزكهم (في ظلل) جمع ظلة كقوله وقال وهي ما ظلك وقرئ ظلال كقلال (من الغمام) السحاب الأبيض وانما يا أيهم العذاب فيه لانه مظلة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان أظفح لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير (والملائكة) فأنهم الواسطة في اتيان أمره والآتون على الحقيقة ببئاسه وقرئ بالجرح عطف على ظلل والغمام (وقضى الامر) أتم أمر اهلاكم وفرغ من وضع الماضي موضع المستقبل لدنوه وتيقن وقوعه وقرئ وقضاء الامر عطف على الملائكة (والى الله ترجع الامور) قرأ ابن كثير ونافع وأوجرو وعاصم على البناء للمفعول انه من الرجوع وقرأ الباقون على البناء للفاعل بالآتي غير يعقوب على انه من الرجوع وقرئ أيضا بالتذكير بناء للمفعول (سلبني اسرائيل) أمر للرسول صلى الله عليه وسلم وأكل أحد والمراد بهذا السؤال تقر بهم (كم آتيناكم من آية بيته) معجزة ظاهرة وآية في الكتب شاهدة على الحق والصواب على أيدي الانبياء وكم خبرية وأستفهامية مقرررة ومحالها النصب على المفعولية أو الرفع بالابتداء على حذف العائد من

ما ينظرون ذلك قلنا المراد بمثل حالهم بحال من ينظر ذلك فأنهم لما حصلوا ما استوجبوا العذاب شبه حالهم بحال من انتظره فاستعمل العبارة المذكورة ففهم والمعنى ما استحقوا الآن يا أيهم الله في ظلل من الغمام (قوله وقضى الامر) عطف على هل ينظر وان الآن يا أيهم الله لان هذه الجلة اخبار في المعنى وان كان انشاء في الصورة (قوله وكم خبرية أو استفهامية) على تقدير ان تكون خبرية فاستفهامية فلا استفهام للتقرير رأي حالهم على الاقرار بنزول الآيات الكثيرة وكم آتيناكم قيل انه في موضع المصدر أي سلمهم هذا السؤال وقيل انه مفعول به وقيل بيان لانه قصد وهذه كما ترى لا تخلو عن شي (قوله وكم نصب على المفعولية) أي على

الظبر

المعولية لأنناهم قدمت انصهرها (قوله ومن للفصل) قال العلامة التفاتراني قالوا اذا فصل بينكم وبينها حسن ان يؤتى من وقال الرضى  
 واذا كان الفصل بينكم الخبرية وميزها بفعل متعد وجوب الايتان بمن المثلث بتبس بمفعول ذلك الفعل المتعدى وحالكم الاستفهامية  
 الجرو وميزها مع الفصل كحالكم الخبرية في جميع ما ذكر وبين هذين التقلين اختلاف من وجوه أحدها ان النقل الاول يدل على ان  
 حكم الفصل مطلقا كذلك والثاني يدل على ان الايتان بمن فيها اذا كان الفصل بفعل متعد وثانيها ان الاول يدل على حسن الفصل ولا  
 يدل على الوجوب بخلاف الثاني وثانيها ان الاول يدل على ان حكمكم مطلقا كذلك والثاني على انه مخصوص بحكم الخبرية وكما الاستفهامية  
 الجرو وميزها ويمكن ان يقال في دفع الاختلاف ان الفصل بمن حسن مطلقا وهو مقتضى النقل الاول وان الفصل بها واجب في صورة  
 مخصوصة وهي ما ذكره الرضى ولا منافاة بين الحسن في جميع الصور وبين الوجوب في بعضها (قوله بعد ما وصلت اليه ويمكن من معرفتها)  
 فيه أمور أحدها انه فيه نوع تكرار لان الوصول معلوم مما سبق لان لفظ الايتاء والتبديل ينبي عن المجيء والوصول فلا بد من  
 القول بان جاءته ههنا مستعمل في المعنى المجازي ولهذا قال صاحب الكشف معناه من بعدما تمكن من معرفتها والمراد حق المعرفة لثاني  
 انه قال وتمكن من معرفتها قال بدلوها بعد ما عقولها وهذا الاخير يكفي (٢٣١) ان يقال في تفسير قوله تعالى من بعد

مجاها ته من بعد ما عقولها  
 وكان ذكر الوصول  
 والتمكن من المعرفة  
 مستدرا كافيا لثالثه  
 قال وفيه تعرض بانهم  
 بدلوها بعد ما عقولها وهو  
 لا يناسب التفسير المتقدم  
 وهو قوله ويمكن من  
 معرفتها فان قلت كيف  
 ترتب هذا الجزء وهو قوله  
 تعالى فان الله شديد العقاب  
 على الشرط والحال ان هذا  
 الجزء مقدم على الشرط  
 فان الله تعالى متصف في  
 الازل بكونه شديد العقاب  
 قلنا المعنى ومن يبذل نعمة  
 الله من بعد ما جاءته بعاقبه

الخبر الى المبدأ الآية وميزها ومن للفصل (ومن يبذل نعمة الله) أي آيات الله فانها سبب الهدى الذي  
 هو أجل النعم بها لاسباب الضلالة وازدياد الرجس وبالترجييف والتأويل الزائغ (من بعد ما جاءته)  
 من بعد ما وصلت اليه ويمكن من معرفتها وفيه تعرض بانهم بدلوها بعد ما عقولها ولذلك قيل تقديره  
 قبل لوها ومن يبذل (فان الله شديد العقاب) فيعاقبه أشد عقوبة لانه انكسب أشد درجة  
 (زين لادين كفروا الحياة الدنيا) حسنت في أعينهم وأشر بتحقيرها في قلوبهم حتى تنال الكوا عليها  
 وأعرضوا عن غيرها والمآل زين في الحقيقة هو الله تعالى اذا ما من شيء الا هو فاعله ويدل عليه قراءة زين  
 على البناء للفاعل وكل من الشيطان والقوة الجوانية وما خلقه الله فيهم من الامور الهية والاشياء  
 الشبيهة من بين بالعرض (ويسخر من الذين آمنوا) يريد فقراء المؤمنين كبلال وعمار  
 وصهيب أي يستذلونهم ويستعززون بهم على رفضهم الدنيا واقبالهم على العقبى ومن لا ابتداء كانهم  
 جاءوا السخرة مبتدأة منهم (والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) لانهم في عالمين وهم في أسفل  
 السافين وأولاهم في كرامة وهم في مذلة وأولاهم يتطاولون عليهم فيسخر من منهم كاسخر وامنهم في  
 الدنيا وانما قال والذين اتقوا بعد قوله من الذين آمنوا ليدل على انهم متقون وان استعلاءهم للتقوى  
 (والله يرزق من يشاء) في الدارين (بغير حساب) بغير تقدير فيوسع في الدنيا استدرجا نارة  
 وابتلاء أخرى (كان الناس أمة واحدة) متفقين على الحق فيما بين آدم وادريس أو نوح أو بعد  
 الطوفان أو متفقين على الجلالة والكفر في فترة ادريس أو نوح (فبعث الله النبيين مبشرين  
 ومنذرين) أي فاختلغو فبعث الله وانما حذف دلالة قوله فيما اختلفوا فيه وعن كعب الذي علمته

الله أشد عقوبة لان الله شديد العقاب أولان هذا الشرط سبب الاخبار بانه شديد العقاب كذا قاله العلامة التفاتراني وكونه  
 سبب الاخبار المذكور باعتبار ان افعاله يستحق التهديد والتخويف والخبر بانه تعالى شديد العقاب فكذا قال ومن يبذل نعمة الله  
 يستحق أن يخبر بان الله شديد العقاب (قوله من بين بالعرض) أي كل منها يطلق عليه انه من بين باعتبار جرس بان العادة على ان عند  
 حصول هذه الاشياء حصل التزيين وفيه رد على الكشف حيث جعل المزين الشيطان بناء على مذهبه من انه لا يصدر عن الله تعالى فيصح  
 واذا نسب اليه لا بد من تأويله وهو اي التزيين عندهم فيما نحن فيه عبارة عن خذلانهم وامهاطهم حتى استحبوا الحياة الدنيا (قوله لا يدل  
 على اهم متقون وان استعلاءهم للتقوى) فيه انه يدل على انه لو لم يكونوا متقين لم يكونوا مسلمين على الكفار وليس كذلك بل  
 المؤمنون كلهم لم استعلاء على الكفار الا ان يراد بالنقوى التقوى من الشرك (قوله متفقين على الحق) قال صاحب الكشف  
 يريد فاختلغو وفيه قراءة عبد الله كان الناس أمة واحدة فاختلغو فبعث الدليل عليه قوله عز وجل وما كان الناس الا أمة واحدة  
 فاختلغو وقيل كان الناس أمة واحدة كفارا فبعث النبيين فاختلغو عليهم والاول الوجه قال العلامة التفاتراني دلالة الآية والقراءة  
 عليه ولكون الاتفاق على الايمان كما في اول زمن آدم وآخر زمن نوح مقرر محققا بخلاف الاتفاق على الكفر أقول كون الآية والقراءة



دالة على انهم كانوا متفقين على الحق فيه خفاء إذ يمكن كون الناس كفارا على دين واحد باطل ثم صاروا مختلفين في أديانهم الباطلة فبعث الله النبيين لتحكم بينهم فيما اختلفوا فيه بان يطالوا أديانهم الباطلة والجواب عنه انه لو كان كذلك لكان الاولى البعث قبل الاختلاف وعبارة المصنف خالية عن الاشعار بالترجيح الذي ذكره صاحب الكشف ولا بد منه (قوله يرده الجنس ولا يرده الخ) رد على الكشف حيث قال أومع كل واحد منهم كتابه قال العلامة الطيبي هذا الثاني أيضا صحيح لان النبيين عام خص لتبيده بقوله وأنزل معهم الكتاب بالمشهورين الذين أنزل معهم الكتاب أقول يمكن أيضا أن يقال ان النبيين على العموم ونسبة انزال الكتاب تغليب فان بعضهم أنزل عليهم الكتاب والبعض الآخر تابع لهم فغلب الاول على الثاني ونظير ذلك كثير (قوله وما اختلف فيه في الحق والكتاب) فان قلت قوله تعالى وما اختلف فيه يدل على ان بعض الناس محق وبعضه مبطل لكن الحصر المذكور يدل على ان كلهم مبطل لانه اذا كان الاختلاف لا يكون الامن الذين أتوا الكتاب بغيا بينهم قلنا كون الاختلاف بسبب البغي لا يستلزم ان يكون كلهم على الباطل بل يجوز ان يكون بعضهم على الحق لكن مخالفة بعضهم الحق يكون للبغى (قوله فجعلوا ما أنزل من محال لا اختلاف سببا لاستحكامه) هذا يدل على ان ما اختلف بمعنى ما استحكم واستقر اختلافهم وانما فسر بذلك لان الكلام السابق وهو ان التقدير فاختلفوا فبعث الله النبيين يدل على الاختلاف قبل بعث النبي وقوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءهم اليينات يدل على تأخر الاختلاف عنه فيبينها اختلاف (٢٣٢) واذا فسر الاختلاف باستحكامه حصل الاتفاق وارتفع الاختلاف

(قوله ومعنى الهمة فيه الانكار) قال صاحب الكشف الهمة فيه التقرير والانكار وكلام المصنف أحسن هذا حفظ المصنف روح الله ورحه اذ لا فائدة في الجمل على التقرير أى الجمل على الاقرار على ما صرح به العلامة التفتازاني بل المقصود انكار ذلك الحسبان بمعنى انه لا ينبغي ان يكون ذلك لكن رده هنا انه صرح بأن

من عدد الانبياء مائة وأربعة وعشرون ألفا والمرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر والمذكور في القرآن باسم العلم ثمانية وعشرون (وأنزل معهم الكتاب) يرده الجنس ولا يرده به انه أنزل مع كل واحد كتابا يخصه فان أكثرهم لم يكن لهم كتاب يخصهم وانما كانوا يأخذون بكتب من قبلهم (بالحق) حال من الكتب أى ملتصقا بالحق شاهدا به (ليحكم بين الناس) أى الله أو النبي المبعوث أو كتابه (فما اختلفوا فيه) في الحق الذي اختلفوا فيه وفي التمس عليهم (وما اختلف فيه) في الحق أو الكتاب (الا الذين أوتوه) أى الكتاب المنزل لازالة الخلاف أى عكسوا الامر فجعلوا ما أنزل من محال لا اختلاف سببا لاستحكامه (من بعد ما جاءهم اليينات بغيا بينهم) حسدا بينهم وظلما لحرصهم على الدنيا (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) أى للحق الذي اختلف فيه من اختلف (من الحق) بيان لما اختلفوا فيه (بأذنه) بأمره أو بإرادته واطفاه (والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) لا يضل سالكه (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) خاطب به النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنين بعدما ذكر اختلاف الامم على الانبياء بعد محجى الآيات تشجيعا لهم على الثبات مع مخالفتهم وأم منقطعة ومعنى الهمة فيها الانكار

النبي عليه الصلاة والسلام داخل في مخاطبين وكيف ينسب ذلك الحسبان اليه الا ان يقال نسبة اليه صلى الله عليه وسلم على سبيل التغليب كما قالوا قوله تعالى أو لتعودن في ملتنا ان نسبة الاعداد الى الكفر الى شعيب عليه السلام على التغليب قال العلامة الطيبي أراد صاحب الكشف ان مخاطبين بقوله أم حسبتم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فيجب وجود هذا الحسبان منهم لان التقرير والانكار والاستبعاد يقتضي ذلك وكان كذلك لما روينا عن البخاري وأبي داود والنسائي عن خباب بن الارت قال شكروا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد لقينا من المشركين شدة فقلنا ألا تستنصر لنا ألا تدعونا فقال قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض ثم يؤتى بالمشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه وعظمه ما يصد ذلك عنه دينه أقول فظهر ان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مخاطبون بذلك الخطاب والهمة لانكار وذلك يقتضي وجود الحسبان منهم فان الحديث صريح في ان ذلك الحسبان للأصحاب لا للنبي عليه السلام وأعلم ان صاحب الكشف صرح بان في هذه الآية التفاتا ولما خفي وجهه تركه المصنف وتوجيه الالتفات على ما ذكره العلامة الطيبي ان قوله تعالى كان الناس أمة واحدة الآية كلام مشتمل بظاهره على ذكر اختلاف الامم الیالفة والفرز الخالية وعلى ذكر من بعث اليهم من الانبياء والافوا منهم من الشدائد بعد اظهار المجزآت تشجيعا لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين على الثبات والصبر على المشركين فمن هذا الوجه كان الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه مراد من هذا الكلام غائبين يؤيده قوله فيهدى الله الذين آمنوا فاذا قيل بعد ذلك حسبتم كان نقلا من الغيبة الى الخطاب

والكلام الاول نعرض للمؤمنين بعدم الثبوت والتصبر لاذى المشركين وكأنه وضع ذلك موضع كان من حق المؤمنين التشجع والصلح  
تأسيابن قهلم كاصرح به الحديث النبوى وهو المضرب عنه بيل التى تضمنها أم أى دع ذلك أحسبوا أن يدخلوا الجنة لآية فيؤول ذلك  
الى الخطاب أقول حاصل كلامه ان الالتفات عند صاحب الكشاف هو التعبير عن شئ باحد الطرق الثلاثة مع ان من شأنه التعبير عنه  
بطريق آخر بحسب الظاهر ولا يستلزم الالتفات التعبير عن الشئ سابقا بالفعل وههنا كذلك ولا يخفى ما فيه من التكافؤ (قوله وفيها  
توقع الخ) قال العلامة الطيلى قال فى الاقاييد انما تضمنت معنى التوقع لانها جعلت تقيضة قدوفى قدم معنى التوقع تقول قد ركب الامر لقوم  
ينظرون ركو به وقوله لما يركب معناه ما وجد بعدما كنت تتوقعه أقول لا يظهر معنى التوقع ههنا من الخطابين فان سبب النزول على  
ما نقلنا لا يدل على ذلك بل الظاهر انكار حساب دخول الجنة مع عدم آيات البأساء والضراء فليتأمل (قوله حكاية حال ماضية) يعنى  
ان شرط نصب حتى ان يكون مستقبلا اما حقيقة أو بالنظر الى ما قبلها (٢٢٣)

الان كور مستقبلا نظر الى  
ما قبله نصب واذا اعتبرانه  
حكاية حال ماضية رفع  
لفوات شرط النصب (قوله  
سئل عن المنفق فأجاب  
بيبان المصرف) الاولى  
أن يقال سئل عن المنفق  
فأجاب بيبان المصرف  
الذى هو أهم على نحو  
تضمن بيان المنفق وعبرة  
الكشاف حيث قال قد  
تضمن قوله ما أنفقتم من  
خير بيان ما ينفقونه وهو  
كل خير وبني الكلام على  
ماهو أهم وهو بيان  
المصرف أحسن من عبارة  
المنفق (قوله مصدر نعت  
به للبالغة) كلامهم دال  
على انه ليس بتقدير فى قوله  
وهو كركم كما صرحوا  
به فى انما هى اقبال وادمار

(ولما يأتكم) ولم يأتكم وأصل الملمز بدت عليها أو فيها توقع ولذلك جعلت مقابله قد (مثل الذين  
خلوا من قبلكم) حالهم التى هى مثل فى الشدة (مستهم البأساء والضراء) بيان له على الاستئناف  
(وزلزلوا) وأزججوا أعجازا شديد إيماء صابهم من الشدائد (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه)  
لتنهاى الشدة واستطالة المدة بحيث تقطعت حبال الصبر وقرأ فاع يقول بالرفع على أنه حكاية حال  
ماضية كقولك مرض حتى لا يرجونه (مضى نصر الله) استبطاء له لتأخره (ألا ان نصر الله قريب)  
استئناف على ارادة القول أى فقل لهم ذلك اسعافا لهم الى طلبتهم من عاجل النصر وفيه اشارة الى أن  
الوصول الى الله تعالى والفوز بالكرامة عنده برضى الهوى والذات ومكابدة الشدائد والرياضات كما قال  
عليه الصلاة والسلام حفت الجنة بالكاره وحفت النار بالشهوات (يسألونك ماذا ينفقون) عن ابن  
عباس رضى الله تعالى عنهما أن عمرو بن الجوح الانصارى كان شيخا هاهنا مال عظيم فقال يا رسول الله  
ماذا أنفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت (قل ما أنفقتم من خير فلو الذين والاقر بين واليتامى  
والمساكين وابن السبيل) سئل عن المنفق فأجاب بيبان المصرف لانه أهم فان اعتداد النفقة  
باعتباره ولا به كان فى سؤال عمرو وان لم يكن مذكورا فى الآية واقتصر فى بيان المنفق على ما تضمنه قوله  
ما أنفقتم من خير (وما نفعوا من خير) فى معنى الشرط (فان الله به عليم) جوابه أى ان نفعوا  
خيرا فان الله يعلم كنهه ويوفى نوابه وليس فى الآية ما ينافيه فرض الكافة ليدسخ به (كتب عليكم  
القتال وهو كركم) شاق عليكم مكروه وطعبا وهو مصدر نعت به للبالغة وأفعل بمعنى مفعول كالخيز  
وقرى بالفتح على انه افة فيه كالفعل والضعف أو بمعنى الاكراه على المجاز كانهم أكرهوا ما به لشدته  
وعظم مشقته كقوله تعالى جلته أنه كرها ووضعته كرها (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم)  
وهو جميع ما كلفوا به فان الطبع يكرهه وهو مناط صلاحهم وسبب فلاحهم (وعسى أن تحبوا شيئا  
وهو شر لكم) وهو جميع ما هو اعنه فان النفس تحبه وتهواه وهو يفضى بها الى الرضى وانما ذكر  
عسى لان النفس اذا ارتاضت يتعكس الامر عليها (والله يعلم) ما هو خير لكم (وأنتم لانهامون)

(٣٠ - (مضادى) - اول) ويرد عليه انه لو لم يقدر لم يكن التركيب محييا والمبالغة فأنشأت من  
حمل المصدر عليه ظاهرا وان كان ذوقا مقدر كما قالوا ان الاصابع فى قوله يجعلون أصابعهم فى آذانهم بمعنى الانامل لكن التعبير عن الانامل  
بالاصابع يفيد المبالغة (قوله وهو جميع ما كلفوا به فان الطبع يكرهه الخ) فيه اشارة الى رد سؤال كان قال يقول كراهة التكليف ليست  
من شأن المؤمنين فأجاب بان الكراهة أمر طبيعى لا مدخل للاختيار فيه فلا ينافى كمال الايمان وفهمهم من كلامه ان ما يكرهونه  
مخصوص بما كلفوا به شرعا لكن قد يكرهه الشخص أمر ادنىو ياتضمنا للخير الدنيوى فهو خير له فلو أراد به ما يشمل هذا الامر  
لكان أعم فائدة الآن يقال لا يلتفت الى الامر الدنيوى المصرف وأيضا ما سبق هو ما كلفوا به (قوله وانما ذكر عسى الخ) يعنى ان  
كون الشئ محبوا أو مكروها لم يكن أمر اياتنا لا يفتل الامر بعد التحقيق قبل عسى لانه مستعمل فى غير المحقق وفيه نظر لان محبة  
الشئ الذى هو شر وكذا كراهة الشئ المحبوب أمر متحقق كثير الوقوع فيجوز إيراد السؤال على لفظ عسى والحق أن يقال ان عسى من

أنه يقين قال الرضى قال الجوهرى عسى من الله تعالى واجبة لاستحالة الطمع والاشفاق وقوله عسى ربه أن يطلعكم الآية للتخويف كما  
 أن أوفى كلامه للتشكيك لا للشك وقال أبو عبيدة عسى من الله تعالى إيجاب على إحدى لغتي العرب أن عسى للرجاء واليقين فيجب أن  
 يكون إيراد عسى لئلا كثر الالفاظ كره المصنف (قوله والسائلون هم المشركون الخ) قال العلامة السيد ابوري (أكثر المفسرين على أن  
 السائلين هم المسلمون ولابد كره المصنف من أنه صلى الله عليه وسلم رد العير والاسارى (قوله المائزات أخذ رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم الغنيمة) يشعر بأن نزولها سبب الأخذ وهو غير ظاهر ولعل المراد أنه وقت النزول وقع الأخذ (قوله وكفر به أى بالله) فيه  
 شيان أحدهما أن القتال في (٢٣٤) الشهر الحرام ليس بكفر الثاني أن في الآية تكرار الالفاظ القتال إذا كان كفرا

كان ذنبا كبيرا فيكون أن  
 يقال أول الأمر أنه كفر  
 والجواب عن الأول أنه  
 كان كفرا عن اعتقاد الخ  
 وعن الثاني أن فيه ترقيا  
 وكأنه قيل أولا أنه ذنب  
 كبير بل كفر فالعطف  
 باعتبار تغاير المفهوم وأن  
 كان ماصدا فعليه واحدا  
 (قوله ونار) أى كل نار  
 (قوله ألا يقدم العطف  
 على الموصول الخ) المراد  
 بالموصول ههنا الصد وعن  
 سبيل الله صلاته (قوله ولا  
 على الهاء في الخ) وأيضا  
 فلامعنى للكفر بالمسجد  
 الحرام الابتكاف قال  
 العلامة التفتازانى كتب  
 صاحب الكشف حاشية  
 في هذا الموضع حاصلها أن  
 عطف وكفر به على صد  
 عن سبيل الله أعاجاز قيل  
 تمامه بصلته التي من جعلها  
 والمسجد الحرام المعطوف

أكل امرئ تحسين امرأ \* ونار توقد بالليل نارا  
 ولا يحسن عطفه على سبيل الله لأن عطف قوله وكفر به على وصد مانع منه ألا بتقديم العطف على  
 الموصول على العطف على الصلة ولا على الهاء في به فإن العطف على الضمير الجرح ورائها يكون إعادة الجرح  
 (واخراج أهل منه) أهل المسجد الحرام وهم النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنون (أ كبر عند الله) مما  
 فعلته السرية خطأ بناء على الظن وهو خبر عن الأشياء الأربعة المعدودة من كبائر قرىش وأفعالها  
 يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث (والفتنة كبر من القتل) أى ما تركبونه من الإخراج  
 والشرك أقطع مما تركبوه من قتل الحضرمي (ولا يزالون بقائونكم حتى يردوكم عن دينكم)  
 أخبار عن دوام عداوة الكفار لهم وأنهم لا ينفكون عنها حتى يردوكم عن دينهم وحتى للتعليل كقولك  
 أعبد الله حتى أدخل الجنة (ان استطاعوا) وهو استبعاد لاستطاعتهم كقول الواقفي بقوله تعالى قرنه  
 ان ظفرتني فلا تنبي على وايدان بأنهم لا يردوهم (ومن يردنكم عن دينه فيميت وهو كافر فأولئك

حبطت

على سبيل الله لوجهين الأول أن الكفر بالله والصد عن سبيله متحدا بمعنى وكأنه لا فصل بالاجتنبي

بين سبيل الله وبين ما عطف عليه ولأن عطف الكفر على الصد قبل تمامه تنزه أن يقال وصد عن سبيل الله والمسجد الحرام الثاني  
 أن هذا التقديم لفرط العناية ومثله لا يعد فصلا والأول أوجه قيل الجيد أن يتعلق بمحذوف أى ويصدون عن المسجد الحرام وهو في غاية  
 الرداءة أقول كلام صاحب الكشف تم عند قوله لا يعد فصلا والباقي كلام العلامة يدل عليه ما ذكره الطيبي أن الألبقاء قال أن الكلام  
 بتقدير قوله ويصدون عن المسجد الحرام ووجه الراد أن لا حاجة إلى هذا التقدير ولادالة عليه وليس في الكلام ما يناسب تقدير الجلالة  
 الفعلية المذكورة وإنما المقدر صد المسجد الحرام (قوله الأولى منع دلالة الآية الخ) لك أن تناقش فيه بأن الظاهر أن السؤال عن

مطلق القتال في الشهر الحرام من غير تخصيص ببعض دون بعض فالوجه العموم كافي فلو تم مرة خيرة من جرادة (قوله كاهو مذهب الشافعي) قال العلامة التفتازاني بناء على انه لو احبطت الاعمال مطلقا كان للتقييد بقوله فيمت وهو كافر فائدة واحتج أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه بقوله ومن يكفر بالابيان فقد حبط عمله وأوجب بانه يحمل على التقييد عملا بالدين وردان ذلك انما يكون اذا كان القيد في الحكم واتحدت الحادثة وما في السبب فلا يجوز ان يكون المطلق سببا كالتقييد اقول اذا كان المطلق سببا لا يكون التقييد من حيث هو متيذ سببا بل السبب هو المطلق الحاصل في ضمنه فلا يكون للتقييد دخل في الحكم فلا فائدة في ذكر التقييد وههنا موضع نظر ثم قال ثمة الخلاف تظهر فمن صلى ثم ارتد نعوذ بالله ثم أسلم بارز عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه قضاء تلك الصلاة خلا للشافعي رضي الله تعالى عنه وفيه نظر اقول لعل وجه النظر ان حبوط العمل انما (٢٣٥) هو باطل أجزه أي لا يرتب ثواب عليه لا

انه يان من فضاه (قوله وحتى للتعليل) لك ان تقول يمكن أن يكون لا انتهاء أي ولا يزالون بقائهم في المكان الذي هم فيه من غير ان يردوكم عن دينكم ويمكن ان يقال هذا غير مناسب اذ هم لم يرتدوا أصلا فلما نسب التعليل (قوله لبطان من تخيلوه) هو تخيلهم في الاسلام ان عملهم الرضى سبب نجاتهم فانه اذا ارتد الشخص وفي علم الله تعالى انه يستمر على الردة الى الموت نعوذ بالله تعالى صار اعتقاده ان أعماله موجبة لنجاته خيالا باطلا (قوله وألئك يرجون رحمة الله) يعني يستحقون أن يرجوا رحمة الله وهذا مناسب لهم والافضل مؤمن يرجو رحمة الله والمراد من الرحمة الكاملة

حبطت أعمالهم) في الردة بالموت علماني حباط الاعمال كاهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى والمراد بها الاعمال النافعة وقرئ حبطت بالفتح وهي لغة فيه (في الدنيا) لبطان من تخيلوه وفوات ما لا سلام من الفوائد الدنيوية (والآخرة) بسقوط الثواب (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) كسائر الكفرة (ان الذين آمنوا) نزلت أيضا في أصحاب السرية لما ظن بهم انهم ان سلموا من الهم فليس لهم أجر (والذين هاجروا وجهادوا في سبيل الله) كمر الموصول تعظيم الهجرة والجهاد كآتهم مستقلان في تحقيق الرجاء (أولئك يرجون رحمة الله) ثوابه أثبت لهم الرجاء اشعارا بان العمل غير موجب ولا قاطع في الدلالة لسيار العبرة بالخواتيم (والله غفور) لما فعلوا خطأ ولا احتياط (رحيم) باجزل الاجر والثواب (يسألونك عن الخمر والميسر) روى انه نزل بمكة قوله تعالى ومن ثمرات التخييل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا فاخذ المسلمون يشربونها ثم ان عمر ومعاذ وانفرا من الصحابة قالوا أفتنبأ رسول الله في الخمر فانها مذهب للعقل مسلبة للحال فنزلت هذه الآية فشر بها قوم وتر كما آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشر بواوسكر وأقام أحدهم فقرا أقل يائها الكافرون اعبد ما تعبodon فنزلت لاتقر بوالصلاة أو تم سكرارى فقل من يشرب مبهما دعا عتبان بن مالك سعد بن أبي وقاص في نفر فلم يسكروا فاختروا وتناشدوا فاشد سعد شعرا فيه هجاء الاضرار فضربه أنصاري بلحي بعير فشجبه فشكالى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر رضي الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بينا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله فهل أنتم منتهون فقال عمر رضي الله عنه اتهمنا يارب والخمر في الاصل مصدر خمره اذا ستره سمي بهاء عصر العنب والخمر اذا اشتد غلا كأنه يتخمر العقل كاسمي سكرانه يسكره أي يحجزه وهي حوام مطلقا وكذا كل ما أسكر عند كثر العلماء وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى تقع الزيب والخمر اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم اشتد حل شر به مادون السكر والميسر أيضا مصدر كالوعد سمي به القمار لانه أخذ مال الغير بميسر أو سلب يساره والمعنى يسألونك عن تعاطيها لقوله تعالى (قل فيهما) أي في تعاطيها (انكم كبير) من حيث انه يؤدي الى الاشتكاب عن الأمور وارتكاب المحظور وقرأ جزء والسكافي كثره بالشاء (ومنافع للناس) من كسب المال والطرب والانتذاذ ومصادقة الفتيان وفي الخمر خصوصاً تشجيع الجلبان وتوفير

(قوله أثبت لهم الرجاء الخ) الامر الاول بيان فائدة اثبات الرجاء لهم والاخير ان مصححان لهذا الايات والمراد من عدم قطع الدلالة انه لا يدل مجرد العمل على الرحمة اذ شرط مثل الاخلاص في العمل والعلم بتحقيقها في غاية العسر (قوله حيث يؤدي الى الاشتكاب عن الأمور وارتكاب المحظور) أي ليس معنى قوله تعالى فيهما انكم كبيران شرب الخمر حرام وكذا الميسر والا لاتهم واجيع الصحابة عن شر بها بعد نزول الآية وكانوا ممنوعين منها لكن الروايات المذكورة دللت على خلاف ذلك وسيجيء الاشارة الى ما ذكرنا حيث قال والاظهر انه ليس كذلك كما وعلم ان العلامة النيسابوري قال في تفسيره انه ليس في الآية بيان اهمهم عن أي شيء سألو فيحتمل انهم سألو عن حقيقة وماهيته ويحتمل انهم سألو عن حل الاندفاع وحرمته ويحتمل انهم سألو عن حل شره وحرمته الا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دللت على تخصيص الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة واما كيفية دلالة الآية على الحرمة فهي انها



يسئله على ان في الحرام اتمام الام حرام وقد جعل الله الائم لازما لما فيه الحر فيلزمه الائم على جميع التقادير من الشرب وهيب ذلك من وجوه الانتفاع وانما يقع بكار الصاحبة هذه الآية طلبا لما هو كد في التحريم نقة واطمئنا اه كلامه وهو صريح في ان هذه الآية حاكمة بحرمة شرب الخمر وعلى هذا يشكل بشرب بعض اكابر الصاحبة بعد نزول هذه الآية (قوله قل العفو) لك ان تقول عبارة السؤال في الموضوعين واحد وكيف يختلف المعنى وعلى تقدير لم يعلم المراد في الموضوعين قلنا يعلم المراد في الموضوعين بقرينة الجواب في الموضوع الاول لما يجيب بما يصلح أن (٢٣٦) يتفق من الخير علم ان السؤال هن المنفق وفي الثاني لما يجيب عن السؤال

بالعفو علم ان السؤال عن كيفية الاتفاق ومضمون الكلام في الاول يسألونك أى شئ ينفقونه وفي الثاني يسألونك على أى طريقة ينفقون أينفقون أيضا متيسرا وأوأم منه أى سواء كان متيسرا أو متعسرا فاجيب بانفاق المتيسر السهل لا المتعسر (قوله أى مثل ما بين ان العفو أصلح الخ) لك أن تقول هذا أمر قريب والمشار اليه بذلك بعيد والجواب ان الشئ لما تكلموا به صار بعيدا وقدم ذلك في ذلك الكتاب وقال العلامة التفناني ان قوله تعالى في الدنيا والآخرة اما ان يتعلق يبتفكرون أو يبسين الله وعلى الاول فقول كذاك أى ذلك التبيين اما أن يكون إشارة الى جواب يسألونك ماذا ينفقون أو الى جواب يسألونك عن الحرام والميسر

المروءة وتقوية الطبيعة (وإنهما أكبر من نفعهما) أى المقاسد التي تنشأ منهما أعظم من المنافع المتوقعة منهما ولهذا قيل انها الحرمة للخمر لان المفسدة اذا ترجحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل والظاهر انه ليس كذلك لما مر من ابطال مذهب المعتزلة (ويسألونك ماذا ينفقون) قيل سألنا أيضا عمرو بن الجوح سألوا لأن المنفق والمصرف ثم سأل عن كيفية الاتفاق (قل العفو) العفو يقضي الجهد ومنه يقال للارض السهلة وهوان ينفق ما تبسر له بذله ولا يبلغ منه الجهد قال خذى العفو معنى تستدبني مودتي \* ولا تنطقي في سورتي حين أغضب

وروي أن رجلا أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ببسطة من ذهب أصابها في بعض المغام فقال خذها منى صدقة فأعرض عليه الصلاة والسلام عنه حتى كر وعليه مارا فقال هاتهما مغضبا فخذها فخذها خذها فأصابه لشجه ثم قال يأتي أحدكم بماله كله يتصدق به ويجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى وقرأ أبو عمر و برفع العفو (كذلك يبين الله اسم الآيات) أى مثل ما بين ان العفو أصلح من الجهد أو ما ذكر من الاحكام والكاف في موضع النصب صدقة مصدر محذوف أى تبيننا مثل هذا التبيين وانما واحد العلامة والمخاطب به جمع على تأويل القبيل والجمع (لعلمكم تنفكرون) في الدلائل والاحكام (في الدنيا والآخرة) في أمور الدارين فتأخذون بالاصلح والنافع فيهما وتجتنبون عما يضركم ولا ينفعكم أو يضركم أكثر مما ينفعكم (ويسألونك عن اليتامى) لما نزلت ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما الآية اعتزلوا اليتامى ومخاطبتهم والاهتمام بهمهم فشق ذلك عليهم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (قل اصالح لهم خير) أى مد اخذتهم لاصلاحهم واصلاح أموالهم خير من مجانبتهم (وان تخالطوهم فأخوانكم) حث على المخاطبة أى انهم اخوانكم في الدين ومن حق الاخ ان يخاطب الاخ وقيل المراد بالمخاطبة المصاهرة (والله يعلم المقسد من المصلح) وعيد ووعدان خاطبهم لافساد واصلاح أى يعلم أمره فيجاز به عليه (ولو شاء الله لأعنتكم) أى ولو شاء الله أعانكم لا عنتكم أى كافكم ما يشق عليكم من العنت وهى المشقة ولم يجوز لكم مد اخذتهم (ان الله عز يز) غالب يقدر على الاعانت (حكيم) يحكم ما تقتضيه الحكمة وتوسع لطافة (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) أى ولا تنزع وجوهن وقرى بالضم أى ولا تزوجوهن من المسلمات والمشركات تم الكتابيات لان أهل الكتاب مشركون لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله تعالى سبحانه عما يشركون ولكنها خصت عنها بقوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب وروى انه عليه الصلاة والسلام بعث مرندا

وعلى الثاني لم يبين المشار اليه بقوله كذلك فكأنه جع ماسبق من البيانات أقول يمكن ان يقال لما بين الفئوى صاحب الكشف المشار اليه على الاول اكتفى بهاذ لافرق بينهما في أن المشار اليه بذلك اما تبين كون العفو أصلح أو تبين جواب سؤال عن الخمر والميسر فان قيل مثل هذين التبيينين ليس في الآخرة اذ ليس فيها أحكام وتكاليف قلنا المراد ببيان الله لكم الآيات في أمر الدنيا والآخرة وما يتعلق بهما العلمك تفكرون فتعملون بما هو أنفع (قوله ولا تتسع للطاقة) هذا يدل على ان عدم مداخلة اليتامى خارج عن وسع الطاقة وليس كذلك فغنى وسع الطاقة ههنا التدبر ولا يتبين ان عدم مداخلة اليتامى لاصلاحهم ليس بمتيسر بل متعسر (قوله وقرى بالضم) أى قرى لا تنكحوهن بضم التاء والمعنى واحد

(قوله ولا مئة مؤمنة خير من مشركة) فيه انه يفيد ان في المشركة نفعاً لكن المؤمنة خير منها وليس كذلك لانه لا نفع في المشركة لا يقال لعل  
 الخير ههنا ليس صيغة التفضيل بل بمعنى النافع اذا استعمل الخبر بل افضل من فلا بد ان يكون للتفضيل والجواب ان التفضيل  
 يفيد ان يكون المفضل عليه يشارك المفضل تحقيقاً وتقدير ا ك قال الله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً وحسن مقيلاً أى ان كان  
 في النار خير كايقتضيه حال الكفرة في اختيارهم ما يوجب النار فلا بد ان تكون الجنة خير منها كذلك قاله الرضى فعني الآية ولا مئة مؤمنة  
 خير من مشركة لو فرض ان في المشركة صلاحاً وفائدة ويمكن أن يقال ان النفع اعم من الدين والدنيوى وللمشركة لنفع الدنيوى وهذا  
 حظ النفس (قوله والوالو للحال ولو بمعنى انما جعل لو بمعنى (٢٢٧) ان لان المراد الاستقبال لا الماضي أى

لانتم كحو المشركات في  
 المستقبل وان أعجبكم وهذا  
 خلاف ما قاله العلامة  
 التفتازاني من ان كلمة لو في  
 هذا الموضع لانتم  
 لاتقاء الشيء لاتقاء غيره  
 ولا للضى وكذا كلمة ان  
 لانتم بقصد التعليق  
 والاستقبال بل المعنى فيها  
 ثبوت الحكم البتة ولذا  
 يقال انه لالتأكيدهم قال  
 الواو عند بعضهم للعطف  
 على مقدار أى الامة المؤمنة  
 خير من المشركة ولم تجبكم  
 وكذا الاولى خير من الثانية  
 لو تجبكم وعند صاحب  
 الكشاف انه للحال  
 ومقتضاه ان يكون الواقع  
 بعد الواو أعنى الفعل مع  
 الحرف في موقع الحال ولا  
 يستقيم فلذا قال صاحب  
 الكشاف المعنى ولو كان  
 الحال كذا دون الحال  
 كان كذا ولا يخفى حاله

الغزوى الى مكة ليخرج منها أناساً من المسلمين فأتته عناق وكان هوها في الجاهلية فقالت ألا تخلو  
 فقال ان الاسلام حال بيننا فقالت هل لك أن تتزوجني فقال نعم ولكن أستأمر رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم فاستأمره فنزلت (ولامة مؤمنة خير من مشركة) أى ولا امرأة مؤمنة حرة كانت أو  
 مملوكة فان الناس كلهم عبيد الله وامأوه (ولو أعجبكم) بحسنها وشأنها والوالو للحال ولو بمعنى ان  
 وهو كثير (ولانتم كحو المشركين حتى يؤمنوا) ولان زوجوا منهم المؤمنات حتى يؤمنوا وهو على  
 عمومهم (ولعبسوا من خير من مشرك ولو أعجبكم) لتعليل للنهي عن مواصاتهم وترك غيب في مواصلة  
 المؤمنين (أولئك) اشارة الى المذكورين من المشركين والمشركات (يدعون الى النار) أى  
 انكفروا لى الى النار فلا يليق موالاتهم ومصاهرهم (والله) أى وأوليائه يعنى المؤمنين حذف  
 المضاف وأقام المضاف اليه مقامه تفخيها لشأنهم (يدعون الى الجنة والمغفرة) أى الى الاعتقاد  
 والعمل الموصلين اليهما فهم الاحقاء بالمواصلة (بإذنه) أى بتوفيق الله تعالى وتيسيره أو بقضائه  
 وإرادته (وبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) لى يتذكروا أوليكه كونوا بحيث يرجى منهم  
 التذكر لما ركز في العقول من ميل الخير ومخالفة الهوى (ويسألونك عن المحيض) روى ان أهل  
 الجاهلية كانوا لا يسألون عن المحيض ولا يؤاكلونها كفعال اليهود والمجوس واستمر ذلك الى أن سأل  
 أبو الدرداء عن نفر من الصحابة عن ذلك فنزلت والمحيض مصدر كالحي والمبيت وعله سبحانه وتعالى  
 انما ذكر يسألونك بغير واو لئلا ثم بهائلا لان السؤال الاول كانت في أوقات متفرقة والثلاثة  
 الاخيرة كانت في وقت واحد فلذلك ذكرها بحرف الجمع (قل هو أذى) أى المحيض شئ مستقذر  
 مؤذ من يقر به نفرة منه (فاعتزلوا النساء في المحيض) فاجتنبوا مجامعتن لقوله عليه السلام  
 انما أمرتم أن تعتزلوا مجامعتن اذا حضن ولم يأمركم باخراجهن من البيوت كفعال الاعاجم وهو  
 الاقتصاد بين افراط اليهود وتفریط النصارى فانهم كانوا يجامعونهم ولا يباليون بالمحيض وانما وصفه  
 بأنه أذى ورب الحكم عليه بالغاء اشعاراً بأنه العلة (ولا تقر بوهن حتى يظهرن) تأكيد للحكم  
 وبيان لغايته وهوان يغتسلن بعد الانقطاع ويدل عليه صريحاً قراءة حجة والسكائي وعاصم في  
 رواية ابن عباس يظهرن أى يظهرون بمعنى يغتسلن والتزام قوله (فاذا نظهرن فأتوهن) فانه يقتضى  
 تأخير جواز الاتيان عن الغسل وقال أبو حنيفة قرضى الله تعالى عنه اذا ظهرت لاكثر المحيض جاز  
 قربها قبل الغسل (من حيث أمركم الله) أى الماتى الذى أمركم الله به وحله لكم (ان الله يحب

أقول هذا اشارة الى ضعف ما قاله صاحب الكشاف اما أولاً فلائنه خلاف الظاهر جداً بل ليس بمعناه ذكر واماناً فلا ان الظاهر  
 انه اذا قدر المعنى ولو كان الحال أعجبكم لاستقيم المعنى الا اذا قدر شئ أى ولو كانت الحال انها أعجبكم (قوله وهو على عمومهم) أى عدم  
 تزويج المشركين المسلمات باق على عمومهم ولا يستثنى منه شئ بخلاف تزويج المشركات فانه يستثنى منه الحرة الكتابية (قوله روى ان أهل  
 الجاهلية) الى قوله فنزلت ههنا اشكال وهو ان الآية غير ظاهرة بالدلالة على رد ما فعلوه من عدم المواكفة والمساكنة بل الاعتزال ظاهرة  
 في مطلق البعد عن كاسيحي ء في كلام صاحب الكشاف فكيف تكون الآية نازلة في ردهم ولو كانت كذلك لانسأب أن يكون  
 فيها اشعار بسوء صنيعهم والمنع عما فعلوا والجواب ان قوله تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله مشعر بان المنع انما هو عن الوطء والاعتزال

انما هو عن ترك الوطء والاولى أن قال قوله تعالى فل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض دال على أن علة الاعتزال انما هي كون الحيض اذى كما صرح به المصنف ولا يخفى ان كونه اذى انما هو بالنسبة الى الوطء لا بالنسبة الى المواكاة والمساكنة فعمل المراد من الاعتزال ترك الوطء ومما قاله صاحب الكشف لاحتياج الى هذا التكلف فإنه قال روى ان أهل الجاهلية كانوا اذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها ولم يساكنوها في بيت فاما نزلت أخذ الماسمون بظاهر اعتزالهن فأخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب ان البرد شديد والسياب قليلة فان اترناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت وان استأثرناها هلك الحيض فقال عليه الصلاة والسلام انما أمرتم ان تعتزلوا مجامعتهم اذا حضن ولم يأمركم بالخروج من البيوت لكن ليس فيه سبب النزول (قوله نساؤكم حرث لكم أى موضع حرث لكم) يمكن أن يكون مراده انه بتقدير مضاف فيكون المجاز في حكم الاعراب وان يكون حرث بمعنى موضع الحرث فيكون المجاز في نفس الكلمة وهذا التعبير فيه مبالغة وكأنه جعل فائدة لنساء الحرث بل جعلهن عين الحرث اشعارا بان الفائدة الكلية ليست طلب الشهوة بل طلب الولد كما أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تتكثرون وانما أباهي بكم الامة يوم القيامة ولو بالسطر (قوله شهرين بها تشبهها) يأتي (٢٣٨) في أرحامهن بالذور هذا يدل على تشبيه النساء بموضع الحرث فرع تشبيه النطفة

بالسود لان كال حسن الاول والثاني (قوله فأتوا حرثكم) هذه الفاء جاء الجزاء أى اذا كانت النساء موضع حرث فأتوا حرثكم أى شتم (قوله تعالى وبشر المؤمنين) أى الكاملين هذا عطف على قل هو اذى وفيه تحريض على امتثال ما سبق وتقدم لان التبشير لا يكون الا للطائع هذا قاله العلامة التفਤازانى وفيه شئ وهو ان قل هو اذى جواب لقوله تعالى ويسألونك عن الحيض لكن قوله تعالى وبشر المؤمنين لا يصلح جوابا للسؤال المذكور

التوايين) من الذنوب (ويحب المتطهرين) أى المتزهين عن الفواحش والاقدام على جماعه الحائض والايتيان في غير الناقى (نساؤكم حرث لكم) مواضع حرث لكم شهرين بها تشبهها لما ياتي في أرحامهن من النطفة بالبذور (فأتوا حرثكم) أى فأتوهن كأتا تون الحمار وهو كالبهيان لقوله فأتوهن من حيث أمركم الله (أى شتم) من أى جهة شتم روى أن اليهود كانوا يقولون من جامع امرأته من دبرها في قلبها كان ولدها حول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (وقدموا لانفسكم) ما يدخلكم من الثواب وقيل هو طلب الولد وقيل التسمية عند الوطء (واقتوا الله) بالاجتناب عن معاصيه (واعلموا أنكم ملاقوه) فتزودوا ما لا تقتضون به (وبشر المؤمنين) الكاملين في الايمان بالكرامة والتعظيم الدائم أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ان ينصحهم وبشر من صدقه وامثله أمرهم منهم (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس) نزلت في الصديق رضى الله تعالى عنه لما حلف أن لا ينفق على مسطح على افتراءه على عائشة رضى الله تعالى عنها أوفى عبد الله بن راحة حاف أن لا يكلم خنته بشير بن النعمان ولا يصلح بينه وبين أخته والعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة تطلق لما يعرض دون الشئ ولعرض الامر ومعنى الآية على الاول ولا تجعلوا الله حاجزا لما حلقتم عليه من أنواع الخير فيكون المراد بالايمان الامور والمخاوف عليها كقوله عليه السلام لا ين سمره اذا حلف على عين فرأيت غير هاهنا خيرا منها فأت الذى هو خير وكفر عن يمينك وان مع صلته اعطف بيان لها واللام صلة عرضة لما فيها من معنى الاعتراض ويجوز أن تكون لتعليل ويتعلق ان بالفعل أو بعرضة أى ولا تجعلوا الله عرضة لان تبروا والاجل ايمانكم به وعلى الثاني ولا

واعله معطوف على مقدر مثل أخبركم بذلك وانذر المخالفين وسيجيء نظيره عن قرىبى كلام العلامة (قوله) تجعلوا الله عرضة (قوله) لا تجعلوا الله عرضة) قال العلامة التفਤازانى انتهى في قوله ولا تجعلوا لا يحتمل أن يكون عطفا على الاوامر التى في حيز قل ويحتمل أن تكون عطفا على مقدر أى امثلوا ما أمرتم به ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم وهذا هو الظاهر أقول لان عطف على ما في حيز قل يوجب أن يكون داخل فى الجواب عن السؤال المذكور ولا يخفى عن بعد (قوله) وان مع صلته اعطف بيان لها) أى عطف بيان للايمان نص عليه صاحب الكشف ويكون المعنى لا تجعلوا الله حاجزا للاشياء التى حلقتم عليها لان لا تفعلوها وهى البر والتقوى والاصلاح وهذا أى كونه اعطف بيان مخالف لما قاله ابن هشام فى المعنى من ان عطف البيان لا لمخالفة. وعنه فى التعريف والتشكيك قال وأما قول الزمخشري ان مقام ابراهيم عطف بيان لآيات بينات فسهو وعلى هذا يكون بدلا ولا يأنزمت التبع فقد رضى على ابن الحاجب وجوب وصف النكرة البسطة من العرفة (قوله) ويتعلق ان تبروا بالانهل أو بعرضة) هذا متعلق بقوله أو لتعليل أى اذا كان اللام فى قوله تعالى لايمانكم لتعليل فيجوز أن يكون ان تبروا مفعول للجعل بتقدير اللام وان يكون متعلقا بعرضة وعلى الاول معناه ولا تجعلوا الله لابر عرضة أى حاجزا لأجل ايمانكم المقصود ان جعلكم الله لابر عرضة أى حاجزا للكثرة حلفكم به منهي عنه ولذا قال ويتعلق ان تبروا بالفعل

أى انتهى دون النهى وعلى الثاني لا تجعلوا الله حائز البر لا جعل إيمانكم به ولا يخفى ان الظاهر جعله متعلقا بعرضه (قوله معرضا لإيمانكم به) أى معرضا متعلقا به أى أتى به ويرد عليه كثرة حلفكم لان كثرة الحلف تعالى توجب الجراء على الاسم الشريف ولا يناسب فرط التعظيم (قوله أو كقول العرب ولا والله بلى والله لمجرد التأكيد) ظهر منه انه لو قال هذين اللفظين بقصد التأكيديد كذب لا يؤاخذ القائل بتأكيديد كذبه بهما وهذا موضح نظرا كيف يجوز أن يؤيد كدشخص كلامه الكاذب بالاسم الشريف فإظهار الجمل على الاولين وهو أن يكون صدوره بسبق اللسان أو منع الجمل بمعناه إلا أن يخص الحكم بمثل ما قال القائل سأفعل ذلك والله قاصدا فعله أو يخص بغير الكذب (قوله لقوله ولكن) (٢٣٩)

ما يقصده التأكيديد أو على كل مما ذكر ولا يخفى انه لا يناسب ظاهر معنى التأكيديد اذ فيه كسب القاب أيضا الا أن يراد بالكسب قصد الحلف (قوله حيث لم يجعل الخ) فيتهم من الآية حال يمين اللغو وحال يمين انعقد عليها القلب اذ يعلم انه لا يؤاخذ بالاول ولم يجعل المؤاخذة على الثاني (قوله أضيف الى الظرف على الاتساع) قد مر ان الاتساع في الظرف ان لا يقدر معه في توسعا ولك ان تقول لم لا يجوز أن تكون الاضافة بمعنى في كضرب اليوم ولا اتساع فيكون الاتساع على مذهب من لم يجوز الاضافة بمعنى في (قوله بأنفسهن) أى يتر بصن بأنفسهن من غير أن يكون اكراه

تجملوه معرضا لإيمانكم بفتبذوه بكثرة الحلف به ولذلك ذم الحلاف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وان تبروا علة للنهى أى ما همك عنه ارادة بركم وتوقوا كم واصلحكم بين الناس فان الحلاف مجترى على الله تعالى والمجترى عليه لا يكون برامقيا ولا موثوقا به في اصلاح ذات البين (والله سميع) لإيمانكم (علم) بنيانكم (لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم) القوالساقط الذي لا يعتد به من كلام وغيره واغوى الجين ما لا عقده معه كسابق به اللسان أو تكلم به جاهلا لمعناه كقول العرب ولا والله وبلى والله لمجرد التأكيديد لقوله (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) والمعنى لا يؤاخذكم الله بعقوبة ولا كفارة بما لا قصد معه ولكن يؤاخذكم بهما أو باحدهما بما قصدتم من الايمان واطأت فيها قلوبكم ألسنتكم وقال أبو حنيفة اللغو ان يحلف الرجل بناء على ظنه الكاذب والمعنى لا يعاقبكم بما أخطأتم فيه من الايمان ولكن يعاقبكم بما عمدتم الكذب فيه (والله غفور) حيث لم يؤاخذ باللغو (حليم) حيث لم يجعل بالمؤاخذة على يمين الجذتر بصا للتوبة (لذين يؤلون من نسائهم) أى يحلفون على ان لا يجامعوهن والا يلاء الحلف وتعديته بعلى ولكن لما ضمن هذا القسم معنى البعد عدى بن (ترى أربعة أشهر) مبتدأ وما قبله خبره أو فاعل الظرف على خلاف سبق والترص الانتظار والتوقف أضيف الى الظرف على الاتساع أى للمولى حق التلبث في هذه المدة فلا يطالب بئىء ولا طلاق ولذلك قال الشافعي لا يلاء الا فى أكثر من أربعة أشهر ويؤيده (فان فاذا) رجعوا الى يمين الحنث (فان الله غفور رحيم) للمولى اثم حنثه اذا كفر أو ما توخى بالابلاء من ضرار المرأة ونحوه بالفتية التى هى كالتوبة (وان عزموا الطلاق) وان صموا قصده (فان الله سميع) لاطلاقهم (علم) بغرضهم فيه وقال أبو حنيفة لا يلاء فى أربعة أشهر فافوقها وحكمه ان المولى ان فاء في المدة بالوطء ان قدره بالوعدان بحز صح الفىء ولزم الواطء أن يكفر والابنت بعدها بطلقة وعندنا يطالب بعد المدة باحد الامرين فان أنى عنهما طلق عليه الحاكم (والمطلقات) يردها المدخول بهن من ذوات الاقراء لما دلت عليه الآيات والاخبار أن حكم غيرهن خلاف ما ذكر (يتر بصن) خبر بمعنى الامر وتغيير العبارة للتأكيديد والاشعار بانها مما يجب أن يسارع الى امتثاله وكان المخاطب قصد أن يمثل الامر فيخبر عنه كقولك في الدعاء عرك الله بناؤه على المبتدأ يز يده فضل تأكيديد (بأنفسهن) تمييز وبعثهن على التربص فان نفوس النساء طوامع الى الرجال فامر بن ان يقمعنها ويحملنها على التربص

وتسكين من الغير يعنى هذا التربص مما لا يخفى ان يتعاقب به تسكين من الغير بل عليهم ان يتر بصن بلاعثن من الغير ففيه تأكيديد كما لا يخفى (قوله ويؤيده فان فاذا) وجه التأييد انه يدل على ان الفتية لا تكون الا بعد أربعة أشهر وكذا عزم الطلاق بالمعنى المذكور فلو كان الابلاء موجودا قبل أربعة أشهر لم تحقيق الفتية قبلها أيضا (قوله تعالى وان عزموا الطلاق) الآية دال على انه لا يقع الطلاق بمجرد مضي المدة كما هو مذهب أبي حنيفة رضى الله عنه بل لا بد من الطلاق وقوله تعالى فان الله سميع علم يدل على ان المراد من عزم الطلاق عزم يكون معه الطلاق والا يلام قوله فان الله سميع علم وأما التأويل بل ان العزم لا يخلفو الغالب عن مقاوله ولا بد من ان يحدث نفسه فيكون المراد بالسماع سماع الكلام النفسى بخلاف الظاهر (قوله وبنائه على المبتدأ يز يده فضل تأكيديد ثبوت القوى) فان يتر بصن منسوب الى فاعله والجملة منسوبة الى المبتدأ فكان فيه تكرار الاسناد وانما قال فضل تأكيديد لان أصل التأكيديد حاصل من



التعبير بصيغة المضارع لما قاله من انه خبر في معنى الامر وتغيير العبارة للتأكيد (قوله وأصله الانتقال من الطهر الى الحيض وهو المراد به في الآية) فيه نظر من وجهين أحدهما ما لا نسلم ان أصله ما ذكر بل لفظ مشترك بين المعنيين المذكورين كما هو مذكور في الكشف الثاني ان المراد من القرء في الآية على القول المرجح للشافعي ليس مجرد الانتقال من الطهر الى الحيض بل الطهر المتحلل بين الحيضتين كما ذكره الأقالق الامام النووي في المباح وهو يحسب طهر من لم تحض قرأ أو لم ينه عن بناء على ان القرء انتقال من طهر الى حيض أو طهر محتوش بدمين والثاني أظهر (قوله وهو يدل على براءة الرحم لا الحيض كما قاله الحنفية) لك أن تقول بل الحيض يدل على براءة الرحم (قوله من الولد والحيض) الظاهر الاول اذ ليس الحيض محذوفا في الرحم وإنما ينصب اليها من أعضاء أخرى وأما المحذوف فيه فهو الولد (قوله لما ضاع فبهان قرء نساكا) فالقرء بمعنى الطهر اذ الحيض لا يوصف بالضياغ اذ هو لا يجتمع فيه (قوله فطلقوهن لعدتهن) أي هذا اللام للتأنيث كما قال الله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فالمعنى فطلقوهن وقت عدتهن فيعلم ان المراد من العدة الطهر لا الحيض اذ الطلاق المشروع لا يكون في الحيض (٢٤٠) لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن الخ ومحصل هذا الكلام ان ثلاثة قرء وعبارة عن

العدة فيجب ان يكون الطهر لا الحيض لان العدة هي الطهر لا الحيض لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اذ هو أمر بالطلاق وقت العدة والطلاق في الحيض ممنوع شرعا فيجب ان تكون العدة الطهر (قوله عليه السلام ثم تحيض ثم تطهر) لما يكتف بالطهر الاول علم ان الطهر الاول لا يدل على براءة الرحم فالطلاق في الحيض الذي بعد الطهر الاول ممنوع فيجب ان يكون طهر ثان حتى يصح الطلاق فيه (قوله ليس المراد منه تقييد في الحل بإيمانهن

(ثلاثة قرء) نصب على الظرف أو المفعول به أي بربصن مضيا وقرء جمع قرء وهو يطلق للحيض كقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام أقرائك وللطهر الفاصل بين الحيضتين كقول الاعشى مورة ما لا في الحي رفة \* لما ضاع فبهان قرء نساكا وأصله الانتقال من الطهر الى الحيض وهو المراد به في الآية لانه الدال على براءة الرحم لا الحيض كما قاله الحنفية لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أي وقت عدتهن والطلاق المشروع لا يكون في الحيض وأما قوله عليه السلام طلاق الأمة تطليقتان وعدتهن حيضتان فلا يقاوم ما رواه الشيخان في قصة ابن عمر مره فليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء أمسك بعد وان شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله تعالى ان تطلق لها النساء وكان القياس ان يذك بصيغة القلة التي هي الاقراء ولكنهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من البناءين مكان الآخر ولعل الحكم لما عم المطلقات ذوات الاقراء ضمن معنى الكثرة حسن بناؤها (ولا يحل لمن أن يكفن ما خاف الله في أرحامهن) من الولد أو الحيض استجبالا في العدة وباطلا لحق الرجعة وفيه دليل على ان قولها مقبول في ذلك (ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر) ليس المراد منه تقييد في الحل بإيمانهن بل انتبيه على انه ينافي الايمان وان المؤمن لا يجترئ عليه ولا ينبغي له ان يفعل (ويعولتهن) أي أزواجه المطلقات (أحق بردهن) الى النكاح والرجعة اليهن ولكن اذا كان الطلاق رجعية لآية التي تتلوها فالضمير أخص من المرجوع اليه ولا امتناع فيه كالمكرر والظاهر وخصه بالبعولة جمع بعول والتأنيث الجمع كالعمومة والخولاء ومصدر من قولك بعولت بعولة نعت به أو أقبح مقام المضاف المحذوف أي وأهل بعولتهن وأفعل ههنا بمعنى الفاعل (في ذلك) أي في زمان التربص (ان أرادوا اصلاحا) بالرجعة

لا الخ لا يخفى ان الظاهر هو التقييد المذكور وهذا يناسب مذهب أبي حنيفة من ان الكافر غير مكلف بالفروع خلافا فيحتاج الى تقدير ويكون التقدير ولا يحل لمن ان يكتمن ما خاف الله في أرحامهن ولا يكتمن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر (قوله للآية التي تتلوها) وهي قوله تعالى الطلاق مرتان اذ يفهم منها ان الكلام في الطلاق الرجعي كما سيصرح به (قوله فالضمير أخص من المرجوع اليه ولا امتناع فيه الخ) أي لا امتناع في ان يكون الضمير خاصا والمرجع اليه عاما كما لا امتناع في تكرار الظاهر وتخصيصه مع بقاء المقدم على عموميه ولك ان تفرق بينهما بان الظاهر اذا خصص بشئ كان تخصيصه بذكر الشئ معه واما الضمير فيكون راجعا الى ما سبق وهو عام والاولى ان يقال المرجوع المذكور معنى وهو المطلقة الرجعية لانه يستفاد من الكلام قالوا في قوله تعالى ولا يؤبه اسكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولدان ضمير أبو به راجع الى الميت المستفاد من الكلام (قوله والثالث تأنيث الجمع) قال الزجاج بعولة جمع بعول كذا ذكر وذكورة دعم وعمومة والهاء زيادة مؤكدة لعني تأنيث الجمع وهذه الامثلة سمعية لا قياسية فلا تقول في كعب كعبية (قوله مصدر نعت به) أي البعولة مصدر في الاصل أو بدنها المتصف بها (قوله وأفعل ههنا بمعنى الفاعل) أي ليس المراد منه أفعل التفضيل ليكون المعنى وبعولتهن أقوى وأز يدحقا في الرجعة من الزوجات اذ

ليس لماحق في الرجعة إنما الرجعة للزوج وقال صاحب الكشاف المعنى ان الرجل اذا أراد الرجعة وأبها المرأة وجب ايثار قوله على قولها وكان هو أحق منها لان لماحق في الرجعة قال العلامة الطيبي يشير الى أن تسمية اباء المرأة رجعة للنبس اما للتغليب أو المشاكة أو من باب الصنف أحر من الشتاء وذلك ان الشارع أبغض المفارقة وأحب الموافقة فكان طاب الرجعة من البعولة أبلغ في بابه من طلب الفرقه من المرأة أقول هذا المعنى غير مفهوم من كلام الكشاف ولا يخلو عن ركابة بل اظاهر منه ما قاله لعلامة التفاتاني المعنى انهم أحق بتبليسهم بالرجعة منهم بالاباء هذا ما ذكرنا والذي يخترل ان معناه وبعوتهن أحق بردهن من مفارقتهم كما روى العلامة الطيبي عن أبي داود عن عمار بن دينار ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما أحل الله شيئاً أبغض اليه من الطلاق وفي رواية قال أبغض الخلال الى الله الطلاق فالمعنى ان للزوج الرجعة والطلاق لكنه أحق بالرجعة من الطلاق ومرجعه ان الرجعة أنسب وأصلح له من الفرقا وتوضيحه ان الزوج أحق بالرجعة منه بالمفارقة والمفضل عليه واحد بالذات مختلف بالاعتبار كما يقال زيد باعتبار اباه عالم أشرف منه باعتبار أنه شاعر (قوله بل التحريم) فيكون ههنا مقدر ويكون التذير وبعوتهن أحق بردهن فلهذه ان أرادوا اصلاحا ويمكن ان يقال هذا قيد لكونهم أحقاء بالرجعة أى هم أحق بالرجعة اذا لم (٢٤١) يقصدوا ضرر الزوجات أى الرجعة مناسبة لهم

وتنفههم اذا لم يقصدوا الضرر فان قصده فليسوا أحق بالرجعة بل هم أحقاء بالتفريق (قوله لاني الجنس) أى الحق الواجب لمن على الازواج ليس من جنس الحق الواجب لهم عليهم وهو ظاهر ولكن انثلية باعتبار صفة الوجوب واستحقاق المطالبة وإنما صرح بنفي الجنسية لان المثلية على المشهور إنما تستعمل اذا كان المثلان من جنس بل من نوع واحد (قوله وللرجال) عليهم درجة) المراد من الرجال الازواج وانما اعتبر

لا ضرر للمرأة وليس المراد منه شرطية قصد الاصلاح للرجعة بل التحريم على المنع من قصد الضرر (ولمن مثل الذي عليهن بالمعروف) أى وطن حقوق على الرجال مثل حقوقهم عليهن في الوجوب واستحقاق المطالبة عليهما لاني الجنس (وللرجال عليهن درجة) زيادة في الحق وفصل فيه لان حقوقهم في أنفسهن وحقوقهن المهر والكفاف وترك الضرر ونحوها وأشرف وفضيلة لانهم قوام عليهن وحراسهن يشاركونهن في غرض الزواج ويحسون بفضيلة الرعاية والانفاق (والله عزيز) يقدر على الانتقام من خالف الاحكام (حكيم) يشرعها لحكم ومصلح (الطلاق مرتان) أى التطلق الرجعي اثنان لما روى أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن الثالثة فقال عليه الصلاة والسلام أو تسرع بإحسان وقيل معناه التطلق الشرعي تطلقه بعد تطلقه على التفريق ولأنك قالت الحنفية الجع بين الطلقتين والثلاث بدعة (فأساك بمعروف) بالمراجعة وحسن المعاشرة وهو يؤيد المعنى الاول (أو تسرع بإحسان) بالطلقة الثالثة أو بان لا يراجعها حتى تبين وعلى المعنى الاخير حكم مبتدأ وتخيير مطلق عقبه تعليمهم كيفية التطلق (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) أى من الصدقات روى أن جميلة بنت عبد الله بن أبي اسلول كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس فانت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقات لاأولاً ثابت لايجمع رأسى ورأسه شئ والله ما أعيبه في دين ولا خلقا وكنتى أكره الكفر في الاسلام وما أطيقه بغضاً حتى رفعت جانب الخباء فرأيت أقبيل في جماعة من الرجال فاذا هو أشدهم سواداً وأقصرهم قاماً وأقبحهم وجهاً فنزلت فاختلعت منه بحديقة أصدقها والخطاب مع الحكم واسناد الاخذ والالباء اليهم لانهم الأمر ونهبها عند الترافع

(٣١ - (بيضاوى) - اول) بالرجال الاشعار بان للرجال من حيث انهم ارجال درجة وشرف على النساء والمراد من الدرجة جنس الفضل والشرف من غير قيد الوحدة ولا ينافى ان يكون للرجال شرف من جهات عليهن (قوله لما روى انه عليه الصلاة والسلام الخ) أراد انه علم من الحديث المذكور ان ليس المراد بقوله تعالى مرتان التثنية للتذكير وبالالم يكن لانبات الثالث وجهه فيكون المراد منه العدد المعين فيكون المراد الطلاق الرجعي (قوله وعلى المعنى الاخير حكم مبتدأ) أى على ان يكون معنى قوله تعالى الطلاق مرتان وهو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين يكون قوله تعالى فأساك بمعروف أو تسرع بإحسان حكم مبتدأ لا يتفرع على ما سبق اذ المعنى انه اما ان يسلك الزوجة بالطريق الحسن أو يطلق وهذا لا يختص بكون الطلاق مرة بعد أخرى واما على المعنى الاول وهو ان المراد ان الطلاق الرجعي اثنان فتصريح بقوله فأساك بمعروف أو تسرع بإحسان مقم للمسبق متفرع عليه ولا يخفى ان الفاء لاتناسب كونه حكماً مبتدأ كما تناسب المعنى الاول (قوله أو تخيير الخ) يعنى بعد ان علمنا كم كيفية التطلق فاما ان تمسكوهن أو تطلقوهن كما علمناكم (قوله وكنتى أكره الكفر في الاسلام) معناه أخاف ان يفضى الى ما هو كفر في الدين (قوله فرأيت كذا وكذا) أى رأيت أقبل في عدة هو أشدهم سواداً وأقصرهم قاماً وأقبحهم وجهاً كذا صرح به في الكشاف

(قوله وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة) وهي قراءة ان يخاف مبنيا للفاعل بالياء التحتانية اذ يرجع معنى الكلام الى انه لا يحل لكم ايها الزواج الاخذ المذكور الا ان يخاف الزوجان ان لا يقيا حدود الله وهو ليس بعلام للآية (قوله واعلم ان ظاهر الآية يدل على ان الخلع لا يجوز زمن غير كراهة وشقاق) هذا يستفاد من قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيها افتدت به (قوله ولا بجميع ماساق الزوج اليها) (٢٤٢) هذا يستفاد من قوله تعالى مما آتيتموهن (قوله لان النهي عن العقد لا يدل على فساد) مثل

البيع وقت النداء يوم الجمعة فانه منهي عنه مع انه منعقد (قوله وقوله تعالى فان طلقها متعاق بقوله الطلاق مرتان الخ) هذا متعين اذ لو لم يكن كذلك لزم وقوع الطلاق بعد الفسخ بالخلع اذ لو لم يكن قوله تعالى فان طلقها تفسير لقوله أو تسريح باحسان لوجب ان يكون حكما وقع بعد الخلع (قوله والآية مطلقة قيدتها السنة) فانه يجوز كما انه يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندهما قال العلامة التفاتاني من قواعدهم ان الزيادة على الكتاب لا تجوز بخبر الواحد الا اذا كان مشهورا تلقته الامة بالقبول فيكون كما تواتروا لم يبلغ مرتبة خبر العسيلة (قوله ويحتمل ان يفسر النكاح بالاصابة) قال العلامة النيسابوري مذهب جمهور المجتهدين ان النكاح ههنا بمعنى الوطء

وقيل انه خطاب للزوج وما بعده خطاب للحكم وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة (الآن يخاف) أي الزوجان وقرئ بظنا وهو يؤيد تفسير الخوف باظن (أن لا يقيا حدود الله) بترك اقامة أحكامه من مواجب الزوجية وقرأ جزوه يعقوب يخاف على البناء للفعول وابدال ان بصلته من الضير بدل الاشتغال وقرئ تخافا وتقباهما ببناء الخطاب (فان خفتم) أيها الحكماء (أن لا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) على الرجل في أخذها فتدت به نفسها واختلعت وعلى المرأة في إعطائه (تلك حدود الله) إشارة الى ما حد من الاحكام (فلا تعتدوها) فلا تعتدوها بالخالفه (ومن يعتد حدود الله فاولئك هم الظالمون) تعقيب للنهي بالوعيد مبالغة في النهي ويدواعلم أن ظاهر الآية يدل على ان الخلع لا يجوز زمن غير كراهة وشقاق ولا بجميع ماساق الزوج اليها فضلا عن الزائد ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة سألت زوجها طلاقا من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة ومارروى أنه عليه الصلاة والسلام قال لجليلة تردين عليه حديثه فقالت أردها ويزيد عليها فقال عليه الصلاة والسلام أما الزائد فلا والجبهو واستكرهوه ولكن نفذوه فان المتع عن العقد لا يدل على فساد وانه يصح بلفظ المفاداة فانه تعالى سماه افتداء واختلف في أنه اذا جرى بغير لفظ الطلاق هل هو فسخ أو طلاق ومن جعله فسحا احتج بقوله (فان طلقها) فان تعقيبها لخلع بعد ذكر الطلقتين يقتضي أن يكون طلاقا رابعة لو كان الخلع طلاقا فالظاهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كاطلاق العوض وقوله فان طلقها متعاق بقوله الطلاق مرتان او تفسير لقوله أو تسريح باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على أن الطلاق يقع بمجاناة أو بعوض أخرى والمعنى فان طلقها بعد التنتين (فلتخل له من بعد) من بعد ذلك الطلاق (حتى تنكح زوجا غيره) حتى تزوج غيره والنكاح يستدلى كل منهما كالزوج وتعاقب بظاهره من اقتصر على العقد كإب السبب واتفق الجمهور على انه لا بد من الاصابة لما روى ان امرأ أتر فاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني فبطل طلاق وان عبد الرحمن بن الزبير تزوجني وان مامعه مثل هبة الثوب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تريدين أن ترجعي الى رفاعة قالت نعم قال لا حتى تذوق عسيلته وذوق عسيلتك فالآية مطلقة قيدتها السنة ويحتمل أن يفسر النكاح بالاصابة ويكون العقد مستفاد من لفظ الزوج والحكمة في هذا الحكم الردع عن التسرع الى الطلاق والعود الى المطلقة ثلاثا والرغبة فيها والنكاح بشرط التحليل فاستدعى الاكثر وجوزه أبو حنيفة مع الكراهة وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلالة (فان طلقها) الزوج الثاني (فلا جناح عليهما أن يتراجعا) أن يرجع كل من المرأة والزوج الاول الى الآخر بالزوج (ان ظنا أن يقيا حدود الله) ان كان في ظنهما انهما يقيان ما حده الله وشرعه من حقوق الزوجية وتفسير الظن بالعلم ههنا غير سديد لان عواقب الامور غيب تظن ولا تعلم ولانه لا يقال علمت ان يقوم

لان قوله زوجها يدل على العقد أو قوله فيه نظر اذا اصابة التي هي الوطء

زيد

انما تنكح من جانب الزوج لان من جانب الزوجة (قوله والعود الى المطلقة ثلاثا) لان الطلاق تستقيح العود الى المطلقة ثلاثا بعد أن دخل بها غيره وانما ردع الشرع عن العود الى المطلقة ثلاثا لاجز الازواج عن الطلاق الثلاث والاولى أن يقال الحكمة في هذا الحكم الردع عن العود الى المطلقة ثلاثا والحكمة في هذا الردع المنع عن الطلاق ثلاثا (قوله وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلالة) استدلل بهذا الحديث على ردمذهب أبي حنيفة لان المراد في الحديث ليس لعن المحلل حتى يكون التحليل حراما بل المراد النكاح بشرط التحليل

(قوله) ويعملون بمقتضى العلم (لك ان تقول حدود الله مبينة لجميع الناس سواء يعملون بمقتضى العلم ولا يعملون به غاية الامر ان الفائدة التبين لا تحصل الا لمن عمل بعلمه دون من لم يعمل فكانه لا يبين لهم فيكون المعنى تحصل فائدة البيان انهم يقوم بعملهم) (قوله وموداذا انتهى أجله) أى واقف فى الردى والهلاك اذا انتهت مدته (قوله من غير تطويل) اذ لو راجعها وأعاد نكاحها ثم طلقها الطالق العدة (قوله) وهو اعادة للحكم (بعض صورة) يعنى انه ذكر هذا الحكم أولاً ولا يقره فامساك بمعروف وتيسر بحسان وهو عام لجميع الصور أعظم من ان يكون عند بلوغ الاجل والقرب منه وقوله تعالى فامسكوهن إلخ اعادة لذلك فى بعض الصور وهو قرب الاجل (قوله اذا المراد تقييده اذا كان الضرر منصوباً على انه علة) أى مفعولاً لا يكون الضرر الذى (٢٤٣) هو التطويل اعتداءً ألبتة أو ارادة

الضرر ارادة الاعتداء

الذى هو التطويل كما ظهر

من كلامه فكيف يقيده

بالاعتداء فالاولى أن يقال

معنى قوله تعالى لتعتدوا

لتعتدوا بارادة الاضرار

يعنى لما كان الاعتداء

حاصلاً بالامساك و ارادة

الاضرار فكان الاعتداء

سبباً غايته الامساك وغرضه

منه كما قالوا فى قوله تعالى

فالتقطه آل فرعون اى يكون

لهم عدو واخر فان التقاطهم

ليس لأجل العداوة ولكن

لما كانت العداوة مرتبة

عليه جعلت كالعلة على ما

فهم من الاطلاق (قوله)

وقيل كان الرجل يتزوج

ويطلق ويعتق ويقول

كنت ألعب فزنت) فان

قلت ما ربط نزول قوله تعالى

ولا تتخذوا آيات الله هزوا

بما سبق من الآية قلت

قد علم مما سبق ان

زيد لان ان الناصبة للتوقع وهو يناقى العلم (وتلك حدود الله) أى الاحكام المذكورة (بينها) (قوم يعملون) يفهمون ويعملون بمقتضى العلم (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) أى آخر عدتهن والاجل يطلق للمدة ولنتهاها فيقال عمر الانسان ولولت الذى به ينتهى قال كل حتى يستكمل مدة العمر وموداذا انتهى أجله

والبلوغ هو الوصول الى الشئ وقد يقال للدنو منه على الاتساع وهو المراد فى الآية ليصح ان يرتب عليه (فامسكوهن بمعروف أو يسرحوهن بمعروف) اذ لا ماسك بعد انقضاء الاجل والمعنى فراجعوهن من غير ضرر أو خلوهن حتى تنقضى عدتهن من غير تطويل وهو اعادة للحكم فى بعض صورته للاهتمام به (ولا تمسكوهن ضراراً) ولا تراجعوهن ارادة الاضرار بهن كان المطلق يترك المعتدة حتى تشارف لاجل ثم راجعها لتطول العدة عاينها ففى عنه بعد الامر بضده مبالغة وانصب ضراراً على العلة أو الخال بمعنى مضاربين (لتعتدوا) لتطلموهن بالتطويل أو الاجزاء الى الاقتداء واللام متعلقة بضرار اذ المراد تقييده (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) بتعريضه للعقاب (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) بالاعراض عنها والتهاون فى العمل بما فيها من قولهم لمن لم يجحد فى الامر انما أت هازيماً كأنه نهى عن الهزء وأراد به الامر بضده وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول كنت ألعب فزنت وعنه عليه الصلاة والسلام ثلاث جدن جد وهن جد الطلاق والنكاح والعاق (واذ كروا نعمة الله عليكم) التى من جنتها الهداية وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم بالشكر والقيام بحقوقها (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) القرآن والسنة أفردهما بالذكر اظهاراً لشرفهما (يعظكم به) بما أنزل عليكم (واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شئ عليم) تأكيد وتهديد (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) أى انقضت عدتهن وعن الشافعى رحمه الله تعالى دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) المخاطب به الاولياء لما روى انها زلات في عقل بن يسار حين عضل أخته جليلاً أن ترجع الى زوجها الاول بالاستئذان فيكون دليلاً على ان المرأة لا تزوج نفسها اذ لو تمكنت منه لم يكن لعزل الولي معنى ولا يعارض باسناد النكاح اليهن لانه بسبب توقفه على اذنه وقيل الا زواج الذين يعرضون نساءهم بعد مضي العدة ولا يتركونهن يتزوجن عدواً أو قسراً لانه جواب قوله واذا طلقتم النساء وقيل الاولياء والا زواج وقيل الناس كلهم والمعنى لا يوجد فيما بينكم هذا الامر فانه اذا وجد بينهم وهم راؤون به

الطلاق واقع سواء قيل بالجد أو بالهزل فمن أراد الان يقع بالهزل فقد حكم بخلاف مطلق الآيات فاتخذها هزواً (قوله ثلاثة جد هن جسد) ليس هذا الحكم مخصوصاً بهذه الامور الثلاثة بل غير هاتريك لطافيه وانما خصصت بالذكر زيادة اهتمام (قوله) واذا كروا نعمة الله عليكم) هذا كرماء من الهزء بالآيات فكانه قيل لا تتخذوا آيات الله هزواً والله صاحب النعم العظام عليكم ولا يحسن اتخاذ آيات صاحب هذه النعم هزواً لانه كفران عظيم (قوله ودل سياق الكلامين إلخ) يعنى دل الكلام الاول وهو قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن الآية على ان المراد من البلوغ المقار به من الاجل ليصح ترتب قوله تعالى فامسكوهن بمعروف عليه وهذا الكلام يدل على ان البلوغ الحقيقي لا يقاربه والالم يكن لانهى عن الفضل معنى اذ قيل بلوغ الاجل حقيقة تمنع نكاحها شرعاً



(قوله اذا تراضوا بينهم) أى الخاطب رضى بالمرأة والمرأة رضى بالخاطب وفائدة لفظ بينهم ان يعلم كل منهم رضى الآخر والتقدير اذا تراضوا تراضيا محققا (قوله بالمعروف) حال من الضمير المرفوع وتقديره اذا تراضوا بينهم ملتبسين بالمعروف (قوله وفيه دلالة الخ) لان التراضى بغير الكفاءة ليس من التراضى بالمعروف (قوله وأوان الكاف لجر الخطاب) لاجتناب الخطاب من غير الخطاب لا يتصور فراداه له الخطاب مع الخطاب أى من يصلح للخطاب أى شخص كان واليه أشار بقوله دون تعيين الخطابين وفيه ما فيه (قوله والفرق بين الحاضر والمنقضى) ما وجدنا هذا الكلام فى غيره من التفسير وفيه ان الخطاب لا يفرق بين الحاضر والمنقضى بل بين الحاضر أى الخطاب وغير الحاضر (قوله للدلالة على ان حقيقة المشار اليه الخ) فان قيل الحكم المذكور مما يتصوره كل واحد من العقلاء قلت مراده ان العقل لا يترك له هذه الاحكام وما يعاينه بالاستقلال وانما يفهم من الشارع وليس المراد ان تصورهم مطلقا مخصوص بالنبي صلى الله عليه وسلم (قوله ٢٤٤) ذلك يوعظ به أى يوعظ به وعظا نافعا ولا فكل الناس يوعظون به لان الكفار

كانوا كالفاعلين له والعسل الحبس والتضييق ومنه عضلت الدجاجة اذا نشب بيضها فلم يخرج (ادا تراضوا بينهم) أى الخطاب والنساء وهو ظرف لان يشكحن أولا تفضلهن (بالمعروف) بما يعرفه الشرع وتستحسنه المرأة حال من الضمير المرفوع أو صفة لصدر محذوف أى تراضيا كائنا بالمل المعروف وفيه دلالة على ان العزل عن التزوج من غير كفوف غير منهي عنه (ذلك) إشارة الى ما مضى ذكره والخطاب للجميع على تأويل التخييل أو كل واحد أو ان الكاف لجر الخطاب والفرق بين الحاضر والمنقضى دون تعيين الخطابين أو الرسول صلى الله عليه وسلم على طريقة قوله أيها النبي اذا طلقتم النساء للدلالة على ان حقيقة المشار اليه أمر لا يكاد يتصوره كل أحد (يوعظ به من كان منكهم يؤمن بالله واليوم الآخر) لانه المتعظ به والمنقطع (ذلكم) أى العمل بمقتضى ما ذكر (أزكى لكم) أنفع (وأظهر) من دنس الآثام (والله يعلم) ما فيه من النفع والصالح (وأتم لاتمامهم) أقصوهم عما همكم (والوالدات يرضعن أولادهن) أمر عر عنه بالخبر للبالغة ومعناه التنبأ والوجوب فيخص بما اذا لم يرضع الصبي الامن أمه أو لم يوجد له ظمأ ويحجز الوالد عن الاستئجار والوالدات يعم المطلقات وغيرهن وقيل يخص بهن اذ الكلام فيهن (حولين كاملين) أى كده بصفة الكمال لانه مما يتساع فيه (لمن أراد أن يتم الرضاعة) بيان للتوجه اليه بالحكم أى ذلك لمن أراد اتمام الرضاعة أو متعلق يرضعن فان الاب يجب عليه الارضاع كالنفقة والام ترضع له وهو دليل على ان أقصى مدة الارضاع حولان ولا عبرة به بعدهما وأنه يجوز ان ينقص عنه (وعلى المولود له) أى الذى يولد له يعنى الوالد فان الولد يولد له وينسب اليه وتغير العبارة للإشارة الى المعنى المقضى لوجوب الارضاع ومؤن المرضعة عليه (رزقهن وكسوتهن) أجرة طن واختلف فى استئجار الام بجوزها الشافعى ومنعه أبو حنيفة رجه الله تعالى مادامت زوجة أو معتدة نكاح (بالمعروف) حسب ما رآه الحاكم يوفى به وسعه (لا تسكن نفس الاوسعها) تعليل لاجباب المؤمن وذلك لا يمنع امكانه والتقييد بالمعروف ودليل على أنه سبحانه وتعالى لا يكلف العبد بما لا يطيقه وذلك لا يمنع امكانه

مكافون بالمرفوع (قوله) أظهر من دنس الآثام قال العلامة التفتازانى ينبغى أن يكون هذا من وصف الشيء بصفة صاحبه لان التزهد من دنس الآثام والتلطف به يكون من صفات العبد لا من صفات الفعل أقول لا يبعد أن يقال المراد من الاظهر موجب الطهارة باستعمال لفظ السبب فى السبب (قوله) ومعناه التنبأ والوجوب الخ لا يصلح جملة على الوجوب لان الارضاع مقيد بحولين كاملين وهو لا يجب لقوله تعالى لمن أراد أن يتم الرضاعة وصرح المصنف بأنه دليل على ان أقصى المدة حولان وأنه يجوز أن ينقص عنه فقد خالف المصنف القرآن

وناقض نفسه ونصحيح كلامه يحتاج الى تقدير وهو أن يقال حولين كاملين متعلق بمقدار رأى ترضع والوالدات حولين كاملين فكان أصل الارضاع واجبا بالشرائط المذكورة وان كان فى تمام المدة المذكورة غير واجب فتأمل (قوله أجرة لبن الخ) الوالدات اذا لم تكن مطلقات فالهن النفقة والكسوة سواء أرضعن أو لم يرضعن كما صرح به العلامة الطيبي فانذا اختار رجل الوالدات على المطلقات والوالدات انطقت يستحقن الاجرة اذا لم يشترعن بل يرضعن بالاجرة وهن فى هذه الصورة يستحقن أجرة المثل أو المسمى وههنا موضع تأمل فية تأمل (قوله تعليل لاجباب المؤمن والتقييد بالمعروف ودليل على أنه تعالى الخ) كونه دليلا على ما ذكره مسلم وأما كونه تعليل لاجباب والتقييد المذكورين فغير ظاهر اذ التكليف بالوسع لا يستلزم إيجاب المؤمن ليس عليه ولا للتقييد بالمعروف والاولى أن يقال ان ذكره ليعلم ان تكليف الوالد بالانفاق والكسوة لا يكون الا اذا تسر له لانه تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها (قوله) وذلك لا يمنع امكانه رد على المعتزلة حيث منوا بجواز التكليف بالمحال وأصح بان يجوز له اسكن قالوا بعدم وقوعه وهو الظاهر من الآية

والأفعل لم يصح ان تكلف نفس الأوسعها (قوله تفصيل له) أي اعدم تكليف النفس الا بالوسع لا يحثي ان النهي عن المضارة أعم من النهي عن التكليف بما ليس في الوسع فلا يحسن تفسير النهي عن المضارة بالنهي عن التكليف بما ليس مقدورا بل يجب ان يفسر بما يشمل النهي عن التكليف المذكور فلو قال فلا يكلف كل منهما الآخر بما ليس في وسعه لكان أولى والظاهر ان يقال انه لما ورد التكليف المذكور مثل ارضاع الودعات وأولادهن ورزقهن وكسوتهن بالعرف قيدا ذكر بان التكليف مطلقا لاتعلق بما ليس في الوسع فلان تكلف نفس ما ليس مقدورا اذ يقال قوله تعالى لا تضارح دليل على نفي التكليف بما ليس مقدورا فانه لما هي عن الضرر فالتكليف بما ليس في الوسع بالطريق الأولى يكون منهي (قوله فلا ينبغي ان يضربه أو يضار به بسببه) الاول نظر الى ان يكون يضار بمعنى يضرب والثاني الى انه بمعناه والاول ظاهر واما (٢٤٥) الثاني فتوضيحه انه اذا كان لكل منهما

غاية الشفقة مع الولد لا يتضرر واحد منهما بتكليف الآخر له بما ينفق الولد والشفقة عليه مطلقا أي لا ينبغي لواحد منهما ان يكلف الآخر بما يضرب لان هذا قد يؤل الى ضرر الولد بسبب اعراض المكاف وتضرره عن ولده فتأمل (قوله من أتى اليه احسانا) فغنى ما أنتم ما أحسنتم به اليهن (قوله وجرب الشرط محذوف الخ) توضيح المقصود ههنا ان اذا سلم شرط يكون جزؤه مثل ما تقدم فيكون التسليم المذكور شرطا لرفع الجناح في الاسترضاع فاجابوا عنه بان هذا ليس شرطا حقيقة وانما المراد من الكلام المذكور اولوية التسليم فيكون التركيب المفيد للشرط حقيقة

(لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده) تفصيل له ونظر رأي لا يكلف كل واحد منهما الآخر ما ليس في وسعه ولا يضار به بسبب الولد وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب لا تضار بالرفع بدلا من قوله لا تكلف وأصله على القراءة تضار بالكسر على البناء للفاعل أو لفتح على البناء للمفعول وعلى الوجه الاول يجوز ان يكون بمعنى تضرر والباء من صلته أي لا يضرب الودان بالولد فيفطر في تعهده ويقتصر فيما ينبغي له وقرأ لا تضار بالسكون مع التشديد بدعي نية الوقف وبمع التخفيف على أنه من ضار به يضربه وازداده الودان اليها نارة واليه أخرى استعطف لهما عليه وتنبه على أنه تحقيق بان يتفقا على استصلاحه والاشفاق فلا ينبغي أن يضربه أو ان يضار بسببه (وعلى الوارث مثل ذلك) عطف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما ما عليل معترض والمراد بالوارث وارث الاب وهو الصبي أي مؤن المرزعة من ماله اذ مات الاب وقيل الباقي من الابوين من قوله عليه الصلاة والسلام واجعله الوارث منا وكلا القولين يوافق مذهب الشافعي رحمه الله تعالى اذ لا نفقة عنده في اعدا الولادة وقيل وارث الطفل واليه ذهب ابن أبي ليلى وقيل وارثه المحرم منه وهو مذهب أبي حنيفة وقيل عصباته وبه قال أبو زيد وذلك اشارة الى ما وجب على الاب من الرزق والسكوة (فان أرادوا فضلا عن تراض منهما وتشاور) أي فضلا صادر عن التراضي منهما والتشاور بينهما ما قبل الحولين والتشاور والمشاورة والمشورة والمشورة استخراج الرأي من شرب العسل اذا استخرجته (فلا جناح عليهما) في ذلك وانما اعتبر تراضيهما مراعاة لصالح الطفل وحذر ان يقدم أحدهما على ما يضربه لغرض أو غيره (وان أردتم ان تسترضعوا أولادكم) أي تسترضعوا المراضع لأولادكم يقال أرضعت المرأة الطفل واسترضعتها الياء كقولك أنجحت الله حاجتي واستنجدت به الياء مخذوف الاول للاستغناء عنه (فلا جناح عليكم) فيه والاطلاعه بدل على ان الزوج ان يسترضع الولد ويمنع الزوجة من الارضاع (اذا سلمتم) الى المراضع (ما أنتم) ما أردتم ابتاءه كقوله تعالى اذ قمتم الى الصلاة وقراءة ابن كثير ما أنتم من أتى اليه احسانا اذا فعله وقرئ أو أنتم أي ما أنتم الله وأقدركم عليه من الاجرة (بالعروف) صلة سلمتم أي بالوجه المتعارف المستحسن شرعا وجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله وليس اشتراط التسليم لجواز الاسترضاع بل اسأوك ما هو الاولى والاصح للطفل (واقنوا الله) مبالغة في

مستعلا في افادة الاولوية مجازا وههنا احتمالات الاول ان يقال ان اذا سلم شرط لجرد الظرفية كقبي قولك اذا غرت الشمس أجيتك بمعنى أجيتك وقت غروب الشمس فلا حاجة الى تقدير جزء الثاني ان يقال ان لا جناح عليكم المذكور ومعناه لا جناح عليكم في نفس الاسترضاع ولا جناح عليكم المقدار الذي هو جواب الشرط معناه لا جناح عليكم مطلقا بعد اداء الاجرة فيما يتعلق بالاسترضاع ولواجبه لظهور منه ان قوله تعالى اذا سلمتم ليس قيد النفي الجناح الاول بل لكلام آخر فان قيل اذا كان اذا سلمتم مع جوابه المقدار لجزئية كان حقها ان تعطف على الجملة الاولى فلم يعطف قلنا يمكن ان يكون ترك العطف لجعله بدلا من جملة وان أردتم ان تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم يمكن ان يكون جوابا لسؤال كانه ما قيل فلا جناح عليكم سأل سائل هل رفع الجناح مطلقا أو رفع الجناح اذا سلمنا أجورهن فقيل بل اذا سلمتم (قوله وليس اشتراط التسليم لجواز الاسترضاع الخ) فان قلت فيه شيان أحدهما ما الدليل على ان المراد

ماد (الثاني انه خلاف ما نقر من اعتبار مفهوم الشرط وهو اشتفاء الجزء باشتفاء الشرط والجواب عنهما ان اشتراط التسليم في صحة الاسترضاع خلاف اتفاق العلماء فلا يعتبر مفهوم الشرط قال العلامة الطيبي ظاهر التركيب بوجوب ان يكون التسليم شرطا لصحة حكم الاسترضاع لان قوله اذا سلمت ما أتيتم لمن ما أردتم ابتداء فلا جناح عليكم ان أردتم ان تسترضعوا فجعل رفع الجناح عن ارادة حكم الاسترضاع مشروطا بتسليم الأجرة وليس بشرط بانفاق العلماء فيكون محجولا على النسيب الى الاول ويحجوز ان يكون شرطا وان يجري على الوجوب مباينة فيكون نصاعلي ان يكون المعطى أكثر ثوبا اقول في صحة وقوع مثل هذه المباينة في القرآن نظر (قوله أى وأزواج الذين الخ) لاجابة الى هذا التقدير لان يذرون أزواجهم قوياً يذرون أزواجهم ضمير يتر بصن بانفسهم راجع الى أزواجهم فالربط يحصل بالضمير المذكور ولعل هذا أولى مما ذكره ادعى ما ذكر لا يظهر كثير فائدة لقوله تعالى ويذرون أزواجاً (قوله وثانث العشر باعتبار الليالي الخ) هذا بناء على ما نقرر من ان تحريم يد العشر ونحوه عن التاء علامة كونه مؤثلاً بمزة الذي هو عبارة عنه مؤثت وادخال التاء عليه علامة كون ميمه الذي هو عبارة عنه مذكرة (قوله اذ الجنين في غاب الامر يتحرك للثلاثة أشهر اذا كان ذكراً الخ) هذا (٢٤٦) الكلام منافي لظاهر الحديث المنقول في المشكاة عن الصحيحين انه صلى

الحافظة على ما شرع في أمر الاطفال والمراضع (واعلموا ان الله بما تعملون بصير) حث وتهديد (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتر بصن بانفسهم أربعة أشهر وعشراً) أى وأزواج الذين أو والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتر بصن بعدهم كقولهم السمن منون بدرهم وقرئ يتوفون بفتح الياء أى يستوفون أجالهم وثانث العشر باعتبار الليالي لاهما في الشهر والايام ولذلك لا يستعملون التدكير في مثله قط ذهاباً الى الأيام حتى انهم يقولون صمت عشرًا ويشهد له قوله تعالى ان لبنتم اعشرا ثم ان لبنتم الابوما ولعل مقتضى هذا التقدير ان الجنين في غالب الامر يتحرك لثلاثة أشهر ان كان ذكراً ولا ربعة ان كان أنثى فاعتبر أقصى الاجلين وزيد عليه العشر استظهار اذ ربما تضعف حركته في المبادئ فلا يحس بهار عوم اللفظ يقتضى تساوى المسامة والسكتانية فيه كما قاله الشافعي والحرة والامة كحقاله الاصم والحامل وغيرها لكن القياس اقتضى تصنيف المدة للامة والاجاع خص الحامل منه لقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن وعن علي وابن عباس رضي الله تعالى عنه انها تعتمد باقصى الاجلين احتياطاً (فاذا باغن أجلهن) أى انقضت عدتهن (فلا جناح عليكم) أيها الأمة أو المسلمون جميعاً (فباغفن في أنفسهن) من التعرض للخطاب وسائر ما حرم عليهن للعدة (بالمعروف) بالوجه الذي لا ينكره الشرع ومفهومه انهن لو فعلن ما ينكره فعليهن ان يكفوهن فان قصرن فعليهن الجناح (والله بما

الله عليه وسلم قال ان خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون عاقبه مثل ذلك ثم يكون مضغاً مثل ذلك ثم يبعث الله اليه ملكاً بأربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقي وأوسعه ثم ينفخ فيه الروح لان الظاهر ان لاروح في الجنين الابد انقضاء المدة المذكورة وهي أربعة أشهر فلا يخفى ان هذا منافياً لما قاله المصنف من ان الجنين في غالب الامر يتحرك لثلاثة أشهر اذ الحركة

لا تكون بدون الروح اللهم الا ان يقال ان معنى الحديث ان كمال نفخ الروح في جميع الاعضاء لا يكون الا بعد المدة لاتكون كورة وهذا لاننا في نفخ الروح في الجلة وفي بعض الاعضاء قبل المدة التي ذكرت في الحديث هذا ما ظهر لي والله ورسوله أعلم (قوله لكن القياس يقتضى الخ) أى القياس على سائر احكام الأمة يقتضى ما ذكر فان الأمة والمعلقة بها نصف ما لا حرة الا ما يقبل التصنيف كالطلاق (قوله والاجاع خص الحامل عنه لقوله تعالى) لقائل ان يقول لاجابة الى التسليم بالاجاع بل يجوز ان يقال وخص الحامل عن عموم الآية لقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن فان قيل لم يقدم حكم هذه الآية على قوله تعالى والذين يتوفون وجعل مخصصاً له ومعه ولم يعكس حتى يكون عموم الآية المذكورة باقياً قلنا لانه لو عكس لزم نسخ قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن وقد قرر في الاصول ان التخصيص خير من النسخ واعلم ان الفقهاء استدلوا بقوله تعالى وأولات الاحمال على التخصيص المذكور والظاهر ان كقولهم بالكاف والمعنى والاجاع خص كل خاص قوله تعالى (قوله انها تعتمد باقصى الاجلين احتياطاً) فان كان مدة الحمل أطول فتعتمد على وضع الحمل وان كان أربعة أشهر وعشراً أكثر بان وضعت قبل هذه المدة تعتمدها احتياطاً في العمل بمقتضى الآيتين فان مقتضى قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن التربص مدة الحمل ومقتضى قوله تعالى والذين يتوفون منكم تربص أربعة أشهر وعشراً وفي الاحتياط المذكور ان تربص في المدين (قوله فلا جناح عليكم) انما لم يقل فلا جناح عليهن لان هذا آكد اذ هو

كالدليل لانه اذا لم يكن جناح على الأتمة بسببهم فلاجناح عليهم اذ لو فعلن ما نهين عنه لكان لا لآفة ان ينعوهن (قوله التعريض) والتلويع ايهام المقصود بمالم يوضع له حقيقة ولا مجازا (الى قوله والصكناية تعريض التعريض مأخوذ من قول ابن الأثير فانه قال في المثل السائر التعريض هو اللفظ الدال على معنى لامن جهة الوضع الحقيقي أو المجازي بل من جهة التلويع والاشارة فيخص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة والله اني محتاج فانه تعريض الطالب مع انه لم يوضع له لاحتمية ولا مجازا وانما فهم المعنى من عرض اللفظ أى من جانبه انتهى فيكون التعريض استعمال اللفظ في معنى لا يصح استعماله فيه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز وهذا مثل قول السائل جئتكم لأسلم عليكم فانه لا يصح الكلام المذكور في طلب العطاء لاحتمية وهو ظاهر ولا مجازا اذ لم يرد مثل ذلك في كلامهم واماتعريض الكناية فليس مأخوذا من كلامه بل مأخوذ من كلام صاحب الكشاف وليس هذا التعريض تعريفا للكناية بالحقيقة فانه مشترك بينهما وبين المجاز فانه قد يكون بذكر اللازم واردة المزموم كما اذا أطلق المسبب وأريد السبب كما في أمطرت السماء نباتا أى غيثا فلا بد في تعريفيها من أمر آخر هو عدم القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الموضوع له واعلم ان فيقاله ابن الأثير خفاء اذا لا يظهر المعنى التعريض لا يصح استعمال اللفظ فيه لاحتمية ولا مجازا وهذا هو اللازم من كلامه فانه قال المعنى التعريض هو ما لا يكون اللفظ موضوعا له لاحتمية ولا مجازا واذا لم يوضع لاحتمية ولا مجازا لم يصح استعمال اللفظ فيه حقيقة ولا مجازا والظاهر في هذا المقام ما خصه بعض الفضلاء وهو ان المعنى التعريض ما لا يستعمل اللفظ فيه لاحتمية ولا مجازا ولا كناية والحقيقة اللفظ المستعمل فيما يوضع له فقط والمجاز اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له فقط والكناية اللفظ (٢٤٧) المستعمل فيها مع ما في غير الموضوع له اصاله وفي الموضوع له

تعملون خير) فيجازيكم عليه (ولاجناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) التعريض والتلويع ايهام المقصود بمالم يوضع له حقيقة ولا مجازا كقول السائل جئتكم لأسلم عليكم والكناية هي الدلالة على الشيء بذكر لوازمه ورداده كقولك طوبى لالتجاذب لطلوب وكثير الرماذ للضفاف واخطبة بالضم والكسر اسم الحالة غير ان المضمومة خست بالموعظة والمكسورة بطلب المرأة والمراد بالنساء المعتدات للوفاة وتعريض خطبتها ان يقول لها انك جميلة أو تافقت ومن غرضي ان أتزوج ونحو ذلك (أرأى كئتمتم في أنفسكم) أو أضمرتم في قلوبكم فلم تذكره وتصريحاً لا تعريفا (علم الله انكم ستندرونهن) ولا تصبرون على السكوت عنهن وعن الرغبة فيهن وفيه نوع توبيخ (ولكن لا تواعدوهن سرا) استدراك عن محذوف دل عليه ستندرونهن أى فاذا كروهن ولكن لا تواعدوهن نكاحا أو جاعا عبر بالسرعن الوطء لانه مما يسرهم عن العقد لانه سبب فيه وقيل معناه لا تواعدوهن في السر على ان المعنى بالمواعد في السر المواعدة بما يسرهنجن (الان تقولوا

اذ معنى كونه مقصودا ان لا تكون ارادته بواسطة فطلب العطاء مستفاد من قوله جئتكم لأسلم عليكم وهو مقصود المسلم لكن لا يلزم ان يكون القصد بذلك اللفظ ذلك المعنى بل هو مقصوده ولكن لامن هذا اللفظ بل المقصود من اللفظ معناه الحقيقي وجعل هذا المعنى وسيلة الى المعنى التعريض والحق ان يقال ان الكناية ان يذكرك لفظ يقصده ما يتبع المعنى الموضوع له مع جواز ارادته والتعريض ان يقصد معنى لامن اللفظ بل يقصد باللفظ معنى ويجعل ذلك المعنى اشارة الى معنى آخر لعل بينهما وهذا هو معنى كلام الكشاف فانه قال التعريض ان يذكرك شيئا يدل على شيء لم يذكره فان قوله الشيء الغير المذكور يدل على ان غير مراد من اللفظ أى لم يستعمل اللفظ فيه أصلا اذ لو كان مستعملا فيه لكان مذكورا كاصرح به الشريفة العلامة في شرح المقام عند تفسير كلام الكشاف وظاهر من ذلك ما فرغ العلامة التفتازاني على كلام الكشاف حيث قال فمثل جئتكم لأسلم عليكم كناية وتعريض منظور فيه اذ لا يصح ان يكون معنى واحد في كلام تعريضا وكناية اذ المعنى التعريض على ما علم من كلام الكشاف كما مر ان لا يكون مقصودا من اللفظ والمعنى الكناية مقصود منه وهما متنافيان والعجب ان فرق بين الكناية والتعريض بان المعنى الكناية ما يكون مذكورا والتعريض ما لا يكون مذكورا فان قلت انه أراد ان جئتكم لأسلم عليكم كناية بالنظر الى المعنى الموضوع له وهو التسليم وتعريض بالنظر الى طلب العطاء لانه قال في مثال التعريض مثل ان يذكرك المجيء للتسليم بلفظ يدل على التقاض وطلب العطاء فالتسليم مقصود وطلب العطاء عرض وقد أميل اليه من عرض اى جانب قلنا لا يصح التسليم ان يكون كناية بالنظر الى المعنى الموضوع له بل كون الشيء كناية لا بد ان يكون بالنظر الى غير المعنى الموضوع (قوله وفيه نوع توبيخ) اذ هو دال على عدم صبرهم عن الرغبة فيهن والسكوت عنهن (قوله عبر بالسرعن الوطء ممن الشكاح لانه سبب فيه) لك ان تقول السر المذكور ماعبارة عن الوطء وأعين الشكاح فواجه قوله عبر بالسرعن



عن الوطء ثم عبر عن النكاح والجواب ان جعله عبارة عن النكاح باعتبار انه يعبر به عن الوطء اظهر المناسبة بينهما ثم جعل السر الذي معنى الوطء مجازا عن النكاح اظهر والعلاقة بينهما وانما التزم هذا النكاح لعدم المناسبة الظاهرة بين السر والنكاح (قوله وهو غير موعود) بمعنى لو كان قوله تعالى الان تقولوا قولا معروفا مستثنى من السر منقطعاً كان المفهوم منه واعدوهن قولاً معروفاً وهو التعريض وليس التعريض موعوداً فيه وظاهر كلامه انه سواء كان السر عبارة عن النكاح أو الوطء لا يكون الاستثناء منقطعاً عنه لما في كون كل منهما موعوداً كان المستثنى من أحدهما موعوداً لكن كلام العلامة الطيبي يدل على ان كلام المصنف مبني على ارادة النكاح فانه قال وعلى هذا القول وهو ان يراد بالسر عقد النكاح لا يجوز الاستثناء ان يكون منقطعاً قال القاضي لانه يؤدي الى قولك لا تواعدوهن الا التعريض وهو غير موعود أي التعريض واقع في الحال فلا يكون موعوداً انتهى كلامه ولا يخفى دلالة على ما ذكرنا (قوله ولا تعزموا عقدة النكاح الخ) وهذا ما سيجي بعده وهو قوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه يدلان على المؤاخاة باعمال القلوب قال الراغب وداعى الانسان الى الفعل على مراتب السافح ثم الخاطر ثم التفكير ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فاهمة اجاع من النفس على الامر والعزم هو العقد على امضائه ولهذا قال تعالى فاذا عزمتم فتوكل على الله هذا كلامه أقول اذا ظهر أمر على النفس فهو في أول الامر يقال له السافح لان السنوح الظهور ثم بعد ذلك اذا تحرك يسمى خاطراً لان الخطور هو التحرك ثم ان توجه النفس اليه بان يتأمل (٢٤٨) فيه سمى ذلك تفكيراً ثم اذا ظهر له فائدة واعتقد النفس ذلك حصل

له ميل ان يفعل به يسمى ذلك الميل ارادة ثم اذا اجتمعت القوى على ان الامر المذكور ينبغي ان يفعل فهذا الاجماع يسمى همة للقصد الكامل اليه ثم اذا عقد القلب على تحصيله وامضائه يسمى ذلك عزمًا (قوله واعلموا ان الله غفور رحيم) فان قلت المناسب ان يقول واعلموا ان الله عزيز حكيم اذا العزة والغلبة

قولا معروفاً وهو ان تعرضوا ولا تصرحوا والمستثنى منه مخدوف أي لا تواعدوهن مواعدة المواعدة معروفة أو المواعدة بقول معروف وقيل انه استثناء منقطع من سرا وهو ضيف لادائه الى قولك لا تواعدوهن الا التعريض وهو غير موعود وفيه دليل حكمة تصريح بخطبة المعتدة وجواز تعريضها ان كانت معتدة وفاة واختلاف في معتدة الفراق البائن والظاهر جوازه (ولا تعزموا عقدة النكاح) ذكر العزم مبالغته في الهوى عن العقد أي لا تعزموا مواعدة عقدة النكاح وقيل معناه ولا تقطعوا عقدة النكاح فان أصل العزم القطع (حتى يبلغ الكتاب أجله) حتى ينتهي ما كتب من العدة (واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم) من العزم على ما لا يجوز (فاحذروه) ولا تعزموا (واعلموا ان الله غفور) لمن عزم ولم يفعل خشية من الله سبحانه وتعالى (حليم) لا يعاجلكم بالعقوبة (لا جناح عليكم) لاتبعة من مهر وقيل من وزر لانه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر النهي عن الطلاق فظن ان فيه حرجاً فأنهى (ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن) أي تجامعهن وقرأ حزره والكسائي فتمسوهن بضم التاء ومد الميم في جميع القرآن (أو تفرضوا لمن فرضة) الا ان تفرضوا أو حوتى تفرضوا أو تفرضوا والفرض تسمية المهر وفرضة نصب على

مناسب للحذر قلت المقصود عدم الاقنات فانه لما قيل ان الله تعالى يعلم ما في النفس

المفعول

فاحذروه يمكن ان يحصل القنوط اذ لا يتأخرون احد من الخواطر الباطلة والعزم على ما لا ينبغي واذا كان الله تعالى يؤاخذ العبد على ما في القلوب فؤاخذته بالاعمال بالطريق الاولى فيحصل للشخص القنوط من رحمة الله فلهما قيل ان الله غفور رحيم حصل الجاء بالغفو والمغفرة وقيل فيه ايدان بان النهي عنه مما يجب ان يحتج عنه وذلك نهى عن العزم دون الفعل وتنبه على أن من ارتكبه ولم يعاجل بالعقوبة فانه تعالى يعمله فيأخذ ما أخذ عن زمقتدر أقول هذا الوجه وان كان مناسباً للحليم لكن لا يناسب الغفو وفرضه ان في ذكر الحليم تنبيه على ما ذكر الان اتنبه في ذكر المجموع (قوله الا ان تفرضوا أو حوتى تفرضوا) كذا في الكشاف وفيه اشكال لانه يصير معنى الآية ان طلقتم النساء لا جناح عليكم ما لم تمسوهن الا ان تفرضوا أو حوتى فيفهم انه اذا فرض لمن بعد الطلاق ثبت الجناح وليس كذلك اذا الفريضة ليس الا قبل الطلاق والجواب ان يقال ان معنى الا ان تفرضوا أو حوتى تفرضوا الا ان تفرضوا الا ان تفرضوا أو حوتى فرضتم والتعريض صيغة المضارع للدلالة على كون الفرض مستقبلاً بالنسبة الى ماسبقه كما قالوا ان حتى تنصب المضارع اذا كان مستقبلاً اما في الحقيقة وانظر الى ما قبلها والذي تقرر عندي ان يقال ان أو بمعنى الواو وجلة تفرضوا معطوفة على تمسوهن فتكون لمقدرة عليها فيكون المعنى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن ولم تفرضوا فان اتقى هذا المجموع بان مسها أو لم يسها لكن فرض لها فعليه الجناح وهذا هو الذي أقاده المصنف بقوله والمعنى لاتبعة على المطلق الى قوله فلهما نصف المسمى وكون أو بمعنى الواو أثبت الكوفيون

والاخنس والجرمى ونقل صاحب المغنى عن بعضهم ان اوفى الآية معنى الواو ويؤكد قول بعض المتأخرين بن ايهانزات في رجل انصاري طلق امرأته قبل المسيس وقبل الفرض (قوله ومتعوهن عطف على مقدر أى فطلقوهن ومتعوهن) المفهوم من الكشف انه عطف على ما هو في موقع الحزاء أى اذ اطلقتم النساء بدون المسيس والفرض فلامهرهن ومتعوهن بمعنى ان الحكم هذا ذاك فلا يضر عطف الاشياء على الاخبار هكذا قاله العلامة التفتازانى أقول عدم المضرة لان منع العطف المذكور أعاد وفيما اذا كان المطلقان لا يكونان لهما محل من الاعراب اما اذا كان لهما محل منه فلا يمنع اذا كان بينهما ما مناسبة ولا يخفى ما فيه من التسكفات فالاولى ما قاله المصنف (قوله وهو مقدم على المفهوم) يعنى ان المفهوم من قوله تعالى (٢٤٩) ان لامتعة على الموسوسة المقرضة لـ كن

الشافعى رضى الله عنه أثبت لها المتعة قياسا على المفوضة الغير الموسوسة بجامع إباحش الطلاق والقياس مقدم على المفهوم فان قيل إباحش الطلاق في الموسوسة يجبر بالمهر فليس كغير الموسوسة قلنا المهر جبر الاستمتاع بالمس فيجب جبر آخر لإباحش الطلاق (قوله أى الذين يحسنون الى أنفسهم بالمسارعة الى الامتثال الخ) الاولى أن يفسر بالذين شأنهم الاحسان وهم المؤمنون سواء كان محسنا بالفعل أولا وان أراد بالمحسنين المؤمنون مطلقا باعتبار ان الايمان احسان فلا بأس (قوله لماذا حكم المفوضة اتبعه حكم قسميها) فيه ان هذا الحكم شامل للمفوضة التى فرض لها بعد النكاح والاولى أن يقال لماذا كرر

المفعول به فعيلة بمعنى مفعول والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية وبحال المصدر والمعنى انه لاتبعه على المطابق من مظالبة المهر اذا كانت المطلقة غير موسوسة ولم يسم لها مهرا اذ لو كانت موسوسة فعليه السمي أو مهر المثل ولو كانت غير موسوسة ولكن سمي لها فلها نصف السمي فخطوط الآية ينفي الوجوب في الصورة الاولى ومفهوما يقتضى لوجوب على الجملة في الاخيرتين (ومتعوهن) عطف على مقدر أى فطلقوهن ومتعوهن والحكمة في إيجاب المتعة جبر إباحش الطلاق وتقديرها مفوض الى رأى الحاكم ويؤيده قوله (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) أى على كل من الذى له سعة والمقتر الضيق الحال ما يطيقه ويليق به ويدل عليه قوله عليه السلام لا نصارى طاق امرأته المفوضة قبل ان يمسها متعها بقا نسوتك وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه يدع ومصلحة وخار على حسب الحال الان يقل مهرها عن ذلك فلها نصف مهر المثل ومفهوم الآية يقتضى تخصيص إيجاب المتعة للمفوضة التى لم يمسها الزوج والحق بها الشافعى رحمه الله تعالى في أحد قوايه الموسوسة المفوضة وغيرها قياسا وهو مقدم على المفهوم وقرا أجزءه والسكائى وحفص وابن ذكوان بفتح الدال (متاعا) تمتيعا (بالمر وف) بالوجه الذى يستحسنه الشرع والمروءة (حقا) صفة لمتاعا أو مصدر مؤكدا أى حق ذلك حقا (على المحسنين) الذين يحسنون الى أنفسهم بالمسارعة الى الامتثال وألى المطلقات بالتمتع وسماهم محسنين قبل الفعل للشارفة ترغيبا ونحو ايضا (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) لماذا حكم المفوضة اتبعه حكم قسميها (نصف ما فرضتم) أى فلهن أو فالواجب نصف ما فرضتم لهن وهو دال على ان الجناح الذى تم تبعة المهر وان لامتعة مع التشطير لانه قسميها (الان يعفون) أى المطلقات فلا يخنن شيئا والصيغة تحتمل التذكير والتأنيث والفرق ان الواو فى لاول ضمير والنون علامة الرفع وفى اثنى لاف الفعل والنون ضمير والفعل مبنى ولذا لم يؤثر فيه ان ههنا ونصب العطف عليه (أو يعفو الذى يده عقدة الشكاح) أى الزوج المالك لعقدة وحده عما يعود اليه بالتشطير فيسوق المهر اليها كاملا وهو مشعر بان الطلاق قبل المسيس مخير للزوج غير مشطر بنفسه واليه ذهب بعض أصحابنا والخنفية وقيل لولى الذى يلى عقد نكاحهن وذلك اذا كانت المرأة صغيرة وهو قول قديم الشافعى رحمه الله تعالى (وان عفوا أقرب للتقوى) يؤيد الوجه الاول وعفو الزوج على وجه التحخير ظاهر وعلى الوجه الآخر عبارة عن الزيادة على الحق وتسميتها عفا

(٣٢ - (بضاوى) - اول) حكم التى لم يفرض لها اتبعه حكم قسميها وهى التى فرض لها (قوله الان يعفون)

الاستثناء متصل والمعنى لمن الشطر فى كل حال العفو (قوله وهو مشعر بان الطلاق قبل المسيس مخير للزوج غير مشطر بنفسه) لان معنى الآية ان على الزوج نصف ما فرض للزوجة لا السكل الا أن تعفو الزوجة أو يعفو الزوج يعنى ان فى صورة عفو الزوج ليس لها النصف بل كل المهر فلو كان الطلاق مشطر أثبت الشطر بمجرد الطلاق ولا يتبع به عفو الزوج فلا وجه لاستثناء عفو الزوج لان اعطاء الزوج الشطر الذى صار ملكه لا يسمى عفوا بل جهة (قوله وهو يؤيد الوجه الاول) وهوان يكون المراد من الذى يده عقدة النكاح الزوج وانما كان مؤيدا لان عفو الولي ليس أقرب الى التقوى ولك ان تقول هذا يعين الوجه الاول (قوله والعفو على وجه التحخير ظاهر) لان العفو اسقاط شيء يمكن أن يستوفى بخلافه على الوجه الآخر وهو كون الشطر عائدا الى الزوج بنفس الطلاق (قوله وتسميتها عفا الخ)

أى تسمية اعطاء الزوج الزيادة على الحق أى الزيادة على حق الزوجة عفو على المشاكلة باعتبار وقوعه في محبة عفو الزوجات أو باعتبار ان عاقبتهم سوق المهر الى الزوجة عند تزوج فالزوج مطالبة الشر من الزوجة واسترداده منها فاذا لم يطالب فقد عفا عن المطالبة فيكون المراد بالعفو في قوله تعالى أو بعفو إسقاط حق المطالبة وان كان مستلزما لمطالبة الشر وانما احتيج الى هذين الوجهين لان العفو ترك شئ لا عطف له فان قلت ما وجه كونه أقرب الى التقوى وإيس ترك العفو عما فيه حرج حتى يكون العفو أقرب الى نفي الحرج قلت المقصود انه أقرب الى

(٢٥٠)

شعار المتقين (قوله ولا تنسوا أن يتفضل بعضهم على بعض) لما سبق ان

اما على المشاكلة واما لانهم يسوقون المهر الى النساء عند التزوج فن طاق قبل المسيس استحق استرداد النصف فاذا لم يسترد فقد عفا عنه وعن جبير بن مطعم انه تزوج امرأة وطلقه قبل الدخول فأكمل لها الصداق وقال أنا أحق بالعفو (ولا تنسوا الفضل بينكم) أى ولا تنسوا ان يتفضل بعضهم على بعض (ان الله بما تعملون بصير) لا يضيع قفضكم واحسانكم (حافظوا على الصلوات) بالاداء وقتها والمداومة عليها ولعل الامر بها في تضاعف أحكام الاولاد والازواج لثلاثهم الاشتغال بشأنهم عنها (والصلاة الوسطى) أى الوسطى بينها أو الفضلى منها خصوصاً هي صلاة العصر لقوله عليه الصلاة والسلام يوم الاحزاب شغلنا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملائكة الله يوتهم ناراً وفصلها لكثرة اشتغال الناس في وقتها واجتماع الملائكة وقيل صلاة الظهر لانها في وسط النهار وكانت أشق الصلوات عليهم فكانت أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل العبادات أجزؤها وقيل صلاة الفجر لانها بين صلاتي النهار والليل والواقعة في الحد المشترك بينهما ولائها مشهودة وقيل المغرب لانها المتوسطة بالعدد ووتر النهار وقيل العشاء لانها بين جهريتين واقعتين طرفي الليل وعن عائشة رضى الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ أو الصلاة الوسطى وصلاة العصر فتكون صلاة من الاربع خصلت بالذكر مع العصر لافرادهما بالفضل وقرئ بالنصب على الاختصاص والمدح (وقوموا لله) في الصلاة (فائتين) ذا كبرين له في القيام والقنوت الذكر فيه وقيل خاشعين وقال ابن المسيب المراد به القنوت في الصبح (فان خفتم) من عدو أو غيره (فربحوا) أو ركبنا) فصاروا راجلين أو ركبين ورجالا جمع راجل أو رجل بمعنى كفاً وقيام وفيه دليل على وجوب الصلاة حال المسابقة واليه ذهب الشافعي رضى الله تعالى عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يصلي حال المشي والمسابقة ما لم يمكن الوقوف (فاذا أستمتم) وزال خوفكم (فاذا كروا لله) صلوا صلاة الامن وأشكروه على الامن (كأنهمكم) ذكراً مثل ما علمكم من الشرائع وكيفية الصلاة حال الخوف والامن وأشكر إيازيه وما مصدرية أو موصولة (ما لم تكونوا تعلمون) مفعول علمكم (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لآزواجهم) قرأها بالنصب أبو عمرو وابن عامر وحزرة وحفص عن عاصم على تقدير والذين يتوفون منكم بوصون وصية أو لوصوا وصية أو كتب الله عليهم وصية أو أئزم الذين يتوفون وصية ويؤبد بذلك قراءة كتب عليهم الوصية لاز واجم متاعاً الى الخول مكانه وقرأ الباقر بالرفع على تقدير وصية الذين يتوفون أو وحكمهم وصية أو والذين يتوفون أهل وصية أو كتب عليهم وصية أو عليهم وصية وقرئ متاع بدها (متاع الى الخول) نصب بيوصون ان أضمرت والافبا لوصية وبتناع على قراءة من قرأ

العفو أقرب الى التقوى والعفو تفصل كذا ذلك بان قيل لا تتركوا التفصل وفيه مبالغة فان النهي عن النسيان دليل على النهي عن الترك فان الشئ اذا ترك قد يصير منسياً أى المقصود منه عدم ترك التفصل فيكون مجازاً في المجاز مبالغة (قوله أى الوسطى بينها) لانها المتوسطة بين الصلوات لان مجموع الصلوات خمس وصلاة العصر النها (قوله لانها المتوسطة بالعدد) أى المتوسط بين الاثنين اللتين هما صلاة الصبح والعشاء التي هي الباقية (قوله ووتر النهار) العلة الاول دليل لكون صلاة المغرب وسطى بمعنى كون عدد ركعاتها بين أعداد ركعتي الصبح وركعات غيره من الصلوات وهذه العلة كونه صلاة المغرب وسطى بمعنى الفضلى لكون الوتر أشرف من الزوج (قوله وقرئ بالنصب

على الاختصاص) فيكون التقدير وأمدح صلاة الوسطى (قوله حال المسابقة) بالسبب والفاء من به

السيف أى في حال ضرب السفن من الجانبين (قوله وما مصدرية أو موصولة) والتقدير على الاول مثل تعليمكم أى تعليم الله اياكم وعلى الثاني مثل الذي علمكموه الله فان قلت على التقديرين ما معنى المثلية قلنا المراد من المثلية الاستواء في صفة السك والحسن (قوله وقرئ متاع بدها) أى بدل الوصية أى قرئ متاعاً لازواجهم متاعاً (قوله وبتناع على قراءة من قرأ الخ) أى قراءة من قرأ متاعاً لازواجهم متاعاً الى الخول لان المتاع الاول بمعنى التمتع فيكون تعدياً مقتضياً للمفعول ومتاعاً الثاني بمعنى ما يتع به

(قوله بدل) قال العلامة التفنيزاني أي بدل اشتمال أقول هذا إذا أريد بالمنازع التمتع وأما إذا كان المنازع صادقا على غير الإخراج بان يراد به أي بالمنازع ما جمعت ويتنعم والمراد بغير الإخراج السكنى كان بدل الكل لا بدل الاشتمال لأن المبدل منه عام والبدل خاص فيكون كالأقيل لمن له خمس أخوة أحدهم زيد جاعل أخوك زيد وفسر صاحب (٢٥١) الكشف المنازع بان تمتع أزواجه

بعدهم حولا كاملا أي يتنق عليهم من تركته ولا يخرج من مساكنهن فيكون المنازع عبارة عن شئئين أحدهما الاتفاق والثاني الاسكان فعلى هذا كان بدل البعض (قوله أو مصرمؤ كد) أي مؤكده غيره كما يدل عليه التمثيل المذكور لأن هذا القول يحتمل أن يكون خلاف ما يقوله المخاطب وإن يكون وفاقه فإن المنازع يحتمل عدم الإخراج وإن يكون غيره فالقول المقدر لا يخرج من فيكون غير إخراج بمعنى اشفاقه هذامضمون كلام العلامة التفنيزاني ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله أثبت المنة للطلقات جميعا) خص عنه المطلقه قبيل الدخول إن وجب لها مهر بتسمية صحيحة وأفسدة أو فرض فلامتنع لها ذق لها نصف المهر (قوله ويجوز أن تكون اللام العهد) يعني أريد بالطلقات ههنا اللام لم يسهن الإزواج ولم يفرضوا لمن

لأنه بمعنى التمتع (غير إخراج) بدل منه أو مصدر مؤكد كقولك هذا القول غير ما تقول أو حال من أزواجهم أي غير مخراجات والمعنى أنه يجب على الذين يتوفون أن يوصروا قبل أن يحتضروا لازواجهم بان تمتع بعدهم حولا بالسكنى والنفقة وكان ذلك في أول الاسلام ثم نسخت المدة بقوله أربعة أشهر وعشرا وهو وإن كان متقدما في التلاوة فهو متأخر في النزول وسقطت النفقة بتوريثها الربع أو النصف والسكنى لها بعد ثمانية عندنا خلافا لابي حنيفة رحمه الله (فان خرجن) عن منزل الأزواج (فلا جناح عليكم) أيها الأئمة (فيا فعلن في أنفسهن) كالطيط وترك الاحداد (من معروف) مما لم يشكره الشرع وهذا يدل على أنه لا يمكن يجب عليها ملازمة مسكن الزوج والحداد عليه وإنما كانت مخيرة بين الملازمة وأخذ النفقة وبين الخروج وتركها (وأنه عز يز) ينتقم من خلفه منهم (حكيم) يراعي مصالحهم (وللطقات متاع بالعرف حق على المتقين) أثبت المتعة للطلقات جميعا بعدما أوجها الواحدة منهن وإفراد بعض العام بالحكم لا يخصصه إلا إذا جاوزنا تخصيص المنطوق بالمفهوم ولذلك أوجها ابن جبير لكل مطلقة وأول غيره بما يع التمتع الواجب والمستحب وقال قوم المراد بالمنازع نفقة العدة ويجوز أن تكون اللام للعهد والتكرير للتأكيد أو استكمال القضية (كذلك) إشارة إلى ما سبق من أحكام الطلاق والعدة (بين الله لكم آياته) وعداياته سبعين لعباده من الدلائل والأحكام ما يحتاجون إليه معاشا ومعادا (لعلكم تعقلون) لعلكم تفهمونها فتستعملون العقل فيها (ألم تر) تهجيب وتقرير لمن سمع بقصته من أهل الكتاب وأرباب التواريخ وقد مخاطب به من لم ير ومن لم يسمع فانه صار مثلا في التهجيب (الذين خرجوا من ديارهم) يريد أهل داوردان قرية قبل واسط وقع فيها طاعون فخرجوا هاربين فماتهم الله ثم أحياهم ليعتبروا ويتقنوا أن لا مفر من قضاء الله تعالى وقدره وأقوما من بني اسرائيل دعاهم ملكهم إلى الجهاد ففروا وحذر الموت فماتهم الله ثمانية أيام ثم أحياهم (وهم أولف) أي أولف كثيرة قيس عشرة وقيل ثلاثون وقيل سبعون وقيل متالفون جمع الفاء أو آت كقاعدة وقعود والوال للرجال (حذر الموت) مفعوله (فقال لهم الله موتوا) أي قال لهم موتوا فماتوا كقوله كن فيكون والمعنى أنهم ما نأمنوا بميتة رجل واحد من غير علة بأمر الله تعالى ومشيئته وقيل ناداهم به ملك وإنما أسند إلى الله تعالى تخويفا وتهويلا (ثم أحياهم) قيل مرز قيل عليه السلام على أهل داوردان وقد عريت عظامهم وتفرقت أوصالهم فتعجب من ذلك فاستأجى الله تعالى إليه نادفهم أن قوموا بإذن الله تعالى فنادى ققاموا يقولون سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت وفائدة القصة تشجع المسلمين على الجهاد والتعرض للشهادة وحثهم على التوكل والاستسلام للقضاء (إن الله لذو فضل على الناس) حيث أحياهم ليعتبروا ويفوزوا وقص عليهم حالهم ليستبصروا (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) أي لا يشكروه كما ينبغي ويجوز أن يراد بالشكر الاعتبار والاستبصار (وقالوا في سبيل الله) لما بين أن القرار من الموت غير مخلص منه وإن المقدر لا محالة وأوقع أمرهم

فريضة (قوله ألم تر إلى الذين خرجوا) لما قال الله تعالى كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون عقبه بالآية العظيمة التي هي احياء الجماعة بعد اماتتها (قوله تقرير) أي حل على الأقرار جعل سماع قصتهم من خبر الصادق كالرؤية والرؤية ان كانت بمعنى الاشارة فتعديت به إلى اعتبارها بمعنى النظر وإن كانت بمعنى العلم باعتبار ان معناه لم تعلم منها ما علمك إلى حال الذين خرجوا إلخ (قوله ولكن أكثر الناس لا يشكرون) فيه إشارة إلى أن الكفار أكثر من المؤمنين



(قوله من ذا الذي يقرض الله قرضاً صالحاً) فائدة لفظ ذامع كون المشار اليه غير محسوس معين ومع الاستغناء عنه بقوله الذي جعل المعقول معلوم كالمشاهد ليتوجه اليه ويعين بعد الابهام (قوله يقرض الله) اقرض الله تعالى عبارة عن تقديم العمل الصالح فيحصل بدله من الثواب شبه الاشتغال بالعبادة لاجل نيل الثواب باعطاء المال لاخذ العوض (قوله حال من الضمير المنصوب) وهو الهاء في بضاعفه فيه نظر لان هذا الضمير راجع الى القرض الحسن وهو ليس باضعاف كثيرة بل الاضعاف الكثيرة جزاءه كما استفيد من قوله جزاء الان يقال ان مراده من قوله حال من الضمير المنصوب انه حال من المضاف الى ذلك الضمير وهو الجزاء (قوله فلا تبخلوا عليه الخ) أى لا تبخلوا على الله تعالى بترك الانفاق والصرف في المصارف التي امر الله تعالى بالصرف فيها (قوله ألم تر الى الملا من بني اسرائيل) فصل هذه القصة عن القصة السابقة للاشعار بان كلامهما أمر مستقل بالتعجب واظهار القدرة الكاملة (قوله يحزن وما أمر فوعا على الجواب والوصف للملك) انما لم يذكر الحالية ههنا لانهما (٢٥٢) الحالية لا تخالو عن نوع تكلف وفي الاول لا تجوز الوصفية لا بتقدير فلذا جعله حالا

وفي الثاني تجوز فلم يتعرض للحالية (قوله مستفهما عما هو المتوقع عنده) هذا يدل على ان عسى ليس مستعملا في معناه الحقيقي اذ لو جهل لاستفهام المشكك عن توقعه واما قوله فهو سؤال عما هو المتوقع عنده ففيه نظر اذا المتوقع عنده ترك القتال فكان السؤال عن ترك القتال فلا حاجة الى لفظ عسى بل يكفي ان يقال هل لاقتابوا ان كتب عليكم القتال فان قيل المراد ترك القتال من حيث انه متوقع وهذه الحلية مستفادة من عسى قلنا لا يظهر من كلامه معنى التركيب فانه لما دخل هل على عسى لا بد ان تفيد

بالقتال اذ لوجاء أجلهم في سبيل الله والا فالنصر والثواب (واعلموا ان الله سميع) لما يقوله المتخاف والسابق (عليم) بما يضره وهومن وراء الجزاء (من ذا الذي يقرض الله) من استفهامية مرفوعة الموضع بالابتداء وذا خبره والذي صفة ذا أو بدله واقرض الله سبحانه وتعالى مثل لتقديم العمل الذي به يطلب ثوابه (قرض احسننا) اقرض احسننا مقرونا بالاخلاص وطيب النفس أو مقرض احلا لطيبا وقيل القرض الحسن بالمجاهدة والانفاق في سبيل الله (فيضاعفه له) فيضاعف جزاءه أخرجه على صورة المغالبة للمبالغة وقرأ عاصم بالنصب على جواب الاستفهام حملا على المعنى فان من ذا الذي يقرض الله في معنى أقرض الله أحد وقرأ أن كثير فيضعفه بالرفع والتشديد وبأن عاصم يعقوب بالنصب (أضعافا كثيرة) كثرة لا يقدرها الا الله سبحانه وتعالى وقيل الواحد بسبع مائة وأضعاف جع ضعف وانصبه على الحال من الضمير المنصوب أو المفعول الثاني لتضمن المضاعفة معنى التصيير والمصدر على ان الضعف اسم مصدر وجعه للتوزيع (والله يقبض ويبسط) يقتصر على بعض ويوسع على بعض حسب ما اقتضت حكمته فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم كيلا يبدل حالكم وقرأ نافع والكسائي والبزى وأبو بكر بالصاد ومثله في الاعراف في قوله تعالى وزادكم في الخلق بسطة (واليه ترجعون) فيجازيكم على حسب مقدمتهم (ألم تر الى الملا من بني اسرائيل) الملا جماعة يجتمعون للتشاور ولا واحده كالقوم ومن للتبعيض (من بعده موسى) أى من بعده وفاته ومن لا ابتداء (اذ قالوا لنبي لهم) هو يوشع أو شمعون أو شمويل عليهم السلام (ابش لنا لمكانا فنقاتل في سبيل الله) أقم لنا أميرا تنهض معه للقتال بدبر أمره وتصد فيه عن رأيه وحزم نقال على الجواب وقرئ بالرفع على انه حال أى ابشع لنا مقدرين القتال وبقاتل بالياء مجزوما ومر فوعا على الجواب والوصف للملك (قال هل عسى ان كتب عليكم القتال لاقتابوا) فصل بين عسى وخبره بالشرط والمعنى أن توقع جنبكم عن القتال ان كتب عليكم فادخل هل على فعل التوقع مستفهما عما هو المتوقع عنده

تقريرا

تقرير مدخولها وهو لا يستفاد من كلامه وقال صاحب الكشاف ادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون وأراد بالاستفهام تقرير ان المتوقع كائن وانه صائب في ظنه فيفهم منه ان معنى الكلام هل أصبت في ظني عدم قتالكم ان كتب عليكم وكلام المصنف خال عن هذه الفائدة التي ذكرها صاحب الكشاف ولوقيل ان معنى هل عسى هل يتوقع منكم لكان أولى وأخف تكلفا ما ذكر وقال العلامة التفتازاني كلامه مصرح في ان الاستفهام عن المتوقع على ما صرح به في قوله فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومعنى الاستفهام التقرير بمعنى التثبيت للتحقق وان كان السامع في الاستعمال من اتقرر الرجل على الاقرار فان قيل القياس الاستفهام عمدا دخله حرف الاستفهام وهو ههنا التوقع والظن أعني مضمون عسى لا مضمون خبره الذي هو ان لاقتابوا فكان ينبغي ان يجعل الاستفهام والتقرير عاندا الى التوقع بمعنى كون ترك المقاتلة متوقعا مظلوما في الجملة لا الى توقع المستفهم بالخصوص ليدفع به للمعنى لاستفهام الرجل عن توقعه فتعين الصرف الى التوقع قلنا لاختفاء في ان مدلول اللفظ التوقع والرجاء من التكلم لا غير ولا معنى لاستفهامه عنه ولو جرد التقرير فانه مقرر بمجرد دلالة الكلام والتحقيق انه لما كان المقصود حصول مضمون الخبر كانت القيود من

الاستفهام والتوقع ونحو ذلك عائدة اليه حتى كأنه حاول اثبات ترك المقالة مقيدة بكونه على سبيل التوقع دون الجزم ثم بكونه مستفهما عنه للتقرير أقول فيه نظرا ما أولا فلا نقول الاستفهام عن المتوقع لمجرد التقرير وقوله فانه مقرر بمجرد دلالة الكلام قلنا هو وان كان معلوما للاستفهام فبيدنا كيد التقرير واما ثانيا فلا نقاله وهو كأنه حاول اثبات ترك المقالة على سبيل التوقع هو بعينه تقرير توقع ترك المقالة فلا وجه لنفي الثاني واثبات الاول ثم لا يخفى ان الاستفهام (٢٥٣) للتقرير هو مجرد الاثبات فتقيد اثبات

ترك المقالة بالاستفهام للتقرير بتقيد الشيء بنفسه فتأمل في هذا المقام (قوله وما لنا ألا نقاتل) عطف على مقدمه فكان تقديره قالوا نقاتل البتة وما لنا ان لا نقاتل أى ليس لنا غرض في ترك القتال بل غرضنا في القتال بسبب الاخراج من البلاد والانفراد من الابناء وانما قدر حرف الجر وهو في اذ لا يستقيم المعنى بدونه لان ظاهر المعنى وما حصل لنا عدم القتال فاذا قدر في صار المعنى صحيحا (قوله يدفعه منع صرفه) في الكشف ووزنه ان كان من الطول فعلاوت أصله طولت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الان يقال هو اسم عبراني وافق ريماء وافق حنطا حنطة فينشد يكون الحكم بالاشتقاق لكونه عربيا ومنع الصرف اكونه أعجميا (قوله والحال أنا أحق منه الخ) أرادانه حال عن ضميره فان قلت

تقر يراوتنيبتا وقرأنافع عسيتم بكسر السين (قالوا وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا) أى غرض لنا في ترك القتال وقد عرض لنا ما يوجب به ويحث عليه من الاخراج عن الاوطان والافراد عن الاولاد وذلك ان جالوت ومن معه من العمالة كانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين فظهر واعلى بنى اسرائيل فاخذوا ديارهم وسبوا اولادهم وأسروا من أبناء الملوك أربعمائة وأربعين (فاما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم) ثلاثمائة وثلاثة عشر بعدد أهل بدر (والله عليم بالظالمين) وعيد لهم على ظلمهم في ترك الجهاد (وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا) طالوت علم عبري كدود وجعله فعلاوت من الطول تعسف يدفعه منع صرفه روى ان نبيهم صلى الله عليه وسلم لما دعاه الله ان يملكهم أتى بصياقاس بهما من ملك عليهم فلم يساوه الا طالوت (قالوا أى يكون له الملك علينا) من أين يكون ذلك ويستأهل (ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال) والحال أنا أحق بالملك منه ورائه ومكنة وانه فقير لماله يعتضد به وانما قالوا ذلك لان طالوت كان فقيرا راعيا وسقاء أولاد بنيامين ولم تكن فيهم النبوة والملك وانما كانت النبوة في أولاد لاوى بن يعقوب والملك في أولاد يهوذا وكان فيهم من السبطين خاني (قال ان الله اصطفاه عليكم كزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم) لما استبعدوا وتملكه لفقروا وسقط نسبهم رد عليهم ذلك أولابان العمدة فياصطفاه الله سبحانه وتعالى وقد اختاره عليهم وهو أعلم بالمصالح منكم وثانيا بان الشرط فيه وفور العلم ايتمكن به من معرفة الامور السياسية وجسمامة البدن ليكون أعظم خطرا في القلوب وأقوى على مقاومة العدو ومكابدة الحروب لاما ذكرتم وقد زاده الله فيهما وكان الرجل القائم عيده فينال رأسه وثالثا بان الله تعالى ملك الملك على الاطلاق فله ان يؤتيه من يشاء ورابعانه واسع الفضل يوسع على الفقير ويعينه عليم بمن يليق بالملك من النسب وغيره (وقال لهم نبيهم) لما طلبوا منه حجة على انه سبحانه وتعالى اصطفى طالوت وملكه عليهم (ان اية ملكه أن ياتيكم التابوت) الصندوق فعلاوت من التوب وهو الرجوع فانه لا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وليس بفاعول لقلة نحو سلس وفاق ومن قرأ باطياء فله له أبده منه كما بديل من تاء التأنيث لاشتراكهما في الهمس والز يادق وير يده بصندوق التوراة وكان من خشب الشمداد موهبا للذهب نحو ما من ثلاثة أذرع في ذراعين (فيه سكينه من ربكم) الضمير للآتيان أى في اثباته سكنوا لكم وطما نينة أو للتأبوت أى مودع فيه ما تسكنون اليه وهو التوراة وكان موسى عليه الصلاة والسلام اذا قاتل قدمه فنسكن نفوس بني اسرائيل ولا يثرون وقيل صورة كانت فيه من زبرجدا وأيقوت لها رأس وذنب كراس الهرة وذنبها جناحان فتنزف التابوت نحو العدو وهم يتبعونه فاذا استقر ثبتوا وسكنوا نزل النصر وقيل صورة الانبياء

الحال بين هيئة ذى الحال وليس نحن أحق بالملك ميبنا هيئة صاحب الضمير قلت هو متضمن لفادة هيئة صاحب الضمير فانهم اذا كانوا أحق منه كان هو متصفا بان لهم فضلا عليه وأحق بالملك منه ويمكن ان يقال هاتان الحالتان كأنهما علمتان لما هو حال في الحقيقة والمعنى أى يكون له الملك علينا غير مستحق لانا أحق بالملك منه فان قلت هذا التقرير وهو كونه غير مستحق للآتيان في قوله تعالى ونحن أحق بالملك منه لانه يبدل على استحقاقه للآتيان كهم أحق بالملك منه كما هو مفهوم صيغة التفضيل ولا يصح الجواب ان يقال افعل بمعنى الفاعل لان أفعل اذا كان مستعملا بمن لا يكون بمعنى الفاعل قلنا لم ارادانه ليس مستحقا للآتيان ولا يصلح لانا أحق بالملك منه

وكونه غير مستحق للملك عليهم لا يستلزم كونه غير مستحق للملك مطلقا (قوله وقيل التابوت هو القالب الخ) هذا التفسير لا يلائم  
 ماسيجي من قوله تعالى وبقية عمارك آل موسى على ما فسر به رضاء الاواح وغيره اللهم الان يقال ان بقية على هذا التقدير عطف  
 على التابوت (قوله صار كاللازم) ذكر صاحب الكشاف انه يحتمل ان يكون متعديا حذف مفعوله فصار كاللازم ويحتمل ان يكون  
 لازما بمعنى فصل فصولا كوقف فانه جاء متعديا كوقفه وقفا وجاء لازما كوقف وقفا واذا كان لازما كان معناه انفصل وتفسير فصل  
 بانفصل يدل على انه لازم في أصله لان انفصل لازم حقيقة وما ذكر بعده من ان معناه فصل نفسه يدل على انه متعدف فيكون مراده من  
 قوله انفصل بالجنود بيان حاصل المعنى (قوله لم أطمع نقاخا ولا بردا) النقاخ بالنون والقاف واخاء المجمة الماء العذب والبرد النوم  
 (قوله وانما علم ذلك بالوحى الخ) لم لا يجوز ان يعلم ذلك بالالهام من غير ان يكون نبيا ولا سمع من النبي (قوله اذ الاصل في الشرب منه  
 الخ) أى ظاهر هذا الترتيب وهو جعل منه متعلقا بالشرب يدل على ان الشرب من الهر نفسه من غير واسطة شئ آخر كالصف وغيره  
 (قوله كما قدم الصابون) أى كما قدم (٢٥٤) الصابون في قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابون والنصارى من آمن بالله

واليوم الآخر وعمل الخ  
 فلا خوف عليهم ولا هم  
 يحزنون فيكون قوله  
 تعالى ومن لم يطعمه فانه  
 منى جيلة بين أجزاء كلام  
 واحد كما ان الصابون كذلك  
 (قوله وتعميم الاول ليعمل  
 الاستثناء) اعلم انه قد  
 يتوهم منه ان جعل قوله  
 تعالى الامن اغترف غرفة  
 استثناء من قوله فن شرب  
 منه اذا كان الاستثناء  
 متصلا واما اذا جعل منقطعا  
 فيحتمل ان يكون منه وان  
 يكون من الجيلة التى قبها  
 لكن الحق انه اذا جعل  
 الشرب في الاول بمعنى  
 الكرم والاستثناء منقطعا  
 مما ذكر وهو من شرب

من آدم الى محمد عليهم الصلاة والسلام وقيل التابوت هو القلب والسكينة ما فيه من العلم والاخلاص  
 واتياناه مصير قلبه مقر العلم والوقار بعد ان لم يكن (وبقية عمارك آل موسى وآل هرون)  
 رضاء الاواح وعص موسى وثيابه وعمامة هرون وألهم ما أنشأها وأأنفسهما راا لمقحم  
 لتفخيم شأنهما وأنبياء بنى اسرائيل لانهم أبناء عهما (تحمله الملائكة) قيل رفعه الله بعد موسى  
 فنزل به الملائكة وهم ينظرون اليه وقيل كان بعدهم أنبياءهم يستفتحون به حتى أفسدوا فعلهم  
 الكفار عليه وكان في أرض جالوت الى أن ملك الله طالوت فاصبهم بلاء حتى هلكت خمس مائة  
 فبقيا واما التابوت فوضعه على نوري فساقتهم الملائكة الى طالوت (ان في ذلك لآية لىكم ان  
 كنتم مؤمنين) يحتمل أن يكون من تمام كلام النبي عليه السلام وان يكون ابتداء خطاب من الله  
 سبحانه وتعالى (فلما فصل طالوت بالجنود) انفصل بهم عن بئذ لقتال العمالق وأصله فصل نفسه  
 عنه ولكن لما كثر حذف مفعوله صار كاللازم روى انه قال لم لا يخرج معى الا الشارب الشيط الغارغ  
 فاجتمع اليه من اختاره فماتون ألفا وكان الوقت قيفا فاسلكوا مظافة وسألوا ان يجرى الله لهم نهرا  
 (قال ان الله مبتليكم بنهر) معاملكم معاملة المختبر بما اقترحهتموه (فن شرب منه فليس منى)  
 فليس من أشياء أو ليس بمتحد معى (ومن لم يدعه فانه منى) أى من لم يدعه من طعم الشئ اذا ذاقه  
 مأكولا ومشروبا قال الشاعر \* وان شئت لم أطمع قماخا ولا بردا \* وانما علم ذلك بالوحى ان كان  
 نبيا كما قيل أو باخبار النبي عليه السلام (الامن اغترف غرفة بيده) استثناء من قوله فن شرب منه  
 وانما قدمت عليه الجيلة الثانية للعناية بها كما قدم والصابون على الخبر في قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا  
 والمعنى الرخصة في القليل دون الكثير وقرأ ابن عامر والكوفيون غرفة بضم النون (فشر بوامنه الا  
 قليلا منهم) أى فكر عوافيه اذ الاصل في الشرب منه أن لا يكون بوسا وتعميم الاول ليعمل الاستثناء

فظاهر معناه اذ على هذا لا يتم الاستثناء لان معناه فن كرم  
 من النهر فليس منى لكن من اغترف غرفة بيده فهو منى واما اذا جعل استثناء من قوله ومن لم يطعمه فانه منى فليس كذلك  
 لانه ان كان معناه ومن لم يطعمه فهو منى لكن من اغترف غرفة بيده فليس منى حتى يخالف المستثنى المستثنى منه فلا يظهر  
 وجهه لكن اذا فهم حاصل من السابق بل مفهوم السابق دل على ان الشارب ليس منه فيكون الامن اغترف غرفة بيده على  
 الوجه المذكور مؤكدا لهذا المفهوم وان قيل الامن اغترف غرفة بيده معناه لكن من اغترف غرفة بيده فانه منى فلا يصح  
 ان يكون استثناء من قوله ومن لم يطعمه فانه منى لوجوب مخالفة المستثنى والمستثنى منه في الحكم فلا يظهر وجه الاستثناء الا  
 اذا اعتبر مفهوم هذا القول وهو ان من شرب فليس منى وعلى هذا فلا يكون في الحقيقة من قوله تعالى ومن لم يطعمه بل معادل  
 عليه وهو المفهوم المخالف فجعله استثناء من قوله فن شرب منه فليس منى هو الحق بل قسم واعلم ان كلام المصنف صريح في ان  
 الاستثناء المذكور متصل وكلام صاحب الكشاف صريح في انه منفصل لانه قد روى قوله تعالى فن شرب منه فليس منى من كرمه فليس

بمتصل في وجهه ما قاله المصنف ان الظاهر من الاستثناء الاتصال وجهه كلام الكشاف ماسيحي وقال العلامة التفناني  
 لاختفاء في ان من اغترف بيده ليس من شرب منه بمعنى الكرع ولا من لم يذقه بل بقسم مقابل لهما محتاج الى ان يبين حكمه والحكم  
 في أحد القسمين المقابلين له انع المعبر عنه بقوله فليس منى وفي الآخر عدم المنع بل الاتصال والاتحاد وقد استثنى العتري وليس استثناء  
 متصل لعدم الدخول أقول فان قلت من أين يعلم ان الشرب بمعنى الكرع قلت من قوله تعالى فشر بوامنهم الا قليلا منه لان هذا بمعنى  
 الكرع لا بطلق الشرب لان المخالفين لامر النبي في الشرب الاكثر من على ما يدل عليه التفسير والروايات فعلم ان الشرب في قوله  
 فشر بوا ليس لمطلقه والام لا يكن مخالفة لان طاق الشرب ليس ينهي عنه لقوله تعالى الامن اغترف غرفة بيده وحمل الشرب في قوله  
 فشر بوا على الكرع والشرب في قوله فن شرب على مطلقه لا يتخلو عن بعد (قوله وتعميم الاول ليصل الاستثناء) أي تعميم الشرب في  
 قوله تعالى فن شرب منه فليس منى بان يكون بطريق الكرع أولا (٢٥٥) ليكون الاستثناء متصلا لولوج الشرب على

الكرع لم يدخل المستثنى  
 الذي هو الاعتراف باليد في  
 المستثنى منه الذي هو  
 الكرع (قوله والذين  
 آمنوا معه) أي كائنين معه  
 (قوله وقيل هم القليل الذين  
 نبؤوا معه) فان قيل تخصيص  
 ما ذكر وهو قوله الذين  
 يظنون انهم ملاقوا الله  
 بالبعد من ذلك القليل  
 لا دليل عليه فالاولى ان  
 يكون عاموا التعبير بذلك  
 تسميهم لهم وتكريم  
 وافادة ان كلامهم ظان  
 انه ملاق الله فلنا هذه  
 النكتة تدل على جواز ارادة  
 ما ذكر لكن الظاهر خلافه  
 لان ضمير قالوا بحسب  
 الظاهر لذين آمنوا وهذا  
 يناسب ان يكون الظانون

أو أفرطوا في الشرب منه الا قليلا منهم وقرئ بالرفع جلا على المعنى فان قوله فشر بوا منه في معنى  
 فلم يطيعوه والقليل كانوا ثمانية وثلاثة عشر رجلا وقيل ثلثة آلاف وقيل ألفا وروى ان من اقتصر على  
 الغرفة كفته لشر به واداءه ومن لم يقتصر غلب عليه عطشه واسودت شفته ولم يقدر ان يمضى وهكذا  
 الدنيا لقاصد الآخرة (فلما جازوه هو والذين آمنوا معه) أي القليل الذين لم يخالفوه (قالوا) أي  
 بعضهم لبعض (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) لكثرة قوتهم وقوتهم (قال الذين يظنون انهم  
 ملاقوا الله) أي قال الخالص منهم الذين يتقنوا لقاء الله وتوقعوا ثوابه واعلموا انهم يستشهدون عما  
 قريب فيلقون الله تعالى وقيل هم القليل الذين نبؤوا معه والضمير في قالوا للكثير المنحذين عنه  
 اعتذارا في التخلف وتخذيلا للقليل وكأنهم تقاولوا به والهري بينهما (كم من فئة قليلة غلبت فئة  
 كثيرة باذن الله) بحكمه ونيسره وكم تحتمل الخبر والاستعظام ومن مبينة أو مزينة والفئة الفرقة من  
 الناس من قاوت رأسه واشدقته أو من فاء اذ اجزع فوزها فاعة أو فلة (والله مع الصابرين) بالنصر  
 والاثابة (ولما برزوا لجالوت وجنوده) أي ظهروا لهم ودنوا منهم (قاواربنا أفرغ علينا نصبرا  
 وثبت أقدامنا وانصر على القوم الكافرين) التجؤ الى الله سبحانه وتعالى بالدعاء وفيه ترتيب بليغ  
 اذ سألوا وأفرغ الصبر في قلوبهم الذي هو ملاك الامر ثم ثبت القدم في مداحض الحرب المسبب عنه  
 ثم النصر على العدو المترتب عليهما غالبا (فهزموه باذن الله) فكسروهم بنصره أو مصاحبين  
 لنصره اياهم اجابة دعائهم (وقتل داود جالوت) قيل كان ايشافي عسكر طالوت معه ستة من بني  
 وكان داود سابعهم وكان صغيرا رعى الغنم فامسح الله الى نبيهم انه الذي يقتل جالوت فطلبه من أبيه فجاء  
 وقد كلف في الطريق ثلاثة اشجار وقالت له انك بنا تقتل جالوت فخله في غلته ورماه فاقته ثم روجه  
 طالوت بنته (وآتاه الله الملك) أي ملك بني اسرائيل ولم يجتمعوا قبل داود على ملك (والحكمة)  
 أي النبوة (وعلمه مما يشاء) كالسر ودكلام الدواب والطيور (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض

بعضا منهم لا كلهم حتى يكون القاتل بالكلام الاول بعضا منهم والقاتل بالكلام الثاني البعض الآخر وهم خالص فان قلت المؤمنون  
 كلهم يتقنوا الله لان يقين الآخرة واجب داخل في الايمان فلا وجه لتخصيصه ببعض من المؤمنين المذكورين فلنا لعل  
 هذا على تقدير ان يكون المراد الذين يتقنوا الله يستشهدون عما قرئ به المصنف فتأمل والمعلوم من الكشاف وتعليقاته ان  
 المراد من الظن قوة اليقين فان المؤمنين وان كانوا متشاككين في أصل اليقين لكنهم متفادون في درجته وهذا الوجه يدفع السؤال  
 المذكور على كل تقدير الا ان التعبير عن كمال اليقين بالظن لا يتخلو عن بعد (قوله ومن مبينة أو مزينة) اذا كان كخبر به في بيانية  
 أي كثيرة فيه واذا كانت استفهامية فن زائدة لانه في كلام غير موجب واعلم ان كون كمال الاستعظام لم يذكر فيارأى ان من التفسير لم يظهر  
 له وجه (قوله فوزها فاعة أو فلة) يعني على التقدير الاول حذف لام الفعل وهو الواو وعلى التقدير الثاني حذف عين الفعل وهو الالف  
 المقلوقة عن الحرف الاصل (قوله فكسروهم بنصره) الظاهر من هذا الكلام تفسير الاذن بالنصر ويمكن تفسيره بالارادة (قوله  
 مداحض) المدحض المزلق (قوله في غلته) بكسر الميم التي يجعل فيها الخلا وهو مقصود والحشيش الربط



(قوله لما أخبرت بهامن غير تعرف واستماع) يمكن ان يقرأ أخبرت بصيغة المبني للفاعل فيكون المعنى ظهور رسالتك عند الناس بما أخبرت به من القصص والتواريخ من غير تعرف واستماع من الغير وان يكون على صيغة المبني للفعول فيكون معناه تلك من المرسلين لما قص الله عليك من أنباء الانبياء وقصصهم (قوله واللام للاستغراق) هذا مما زاد على الكشف وفيه نظر لان تلك اشارة الى الجماعة فلا يصلح ان يكون الرسل صفة لها اذا كان اللام للاستغراق اذ معنى الرسل على هذا التقرير كل واحد واحد من الرسل والجماعة غير كل واحد الان يراد بالاستغراق مجموع الافراد الاولى ان يجعل اللام للعهد أى الرسل الذين علمت حالهم قال العلامة الطيبي النظم يقتضى ان يجعل التعريف فى (٢٥٦) المرسلين وفى الرسل للجنس وان يراد بالآيات جميع الآيات المذكورة من لدن

مفتتح السورة أقول فى كون اللام فى الرسل للجنس نظر اذ لا يصح ان يقال جماعة الرسل جنسهم فتأمل (قوله بان خصناه بمنقبة) فيه اشارة الى ان فضل بعضهم على بعض بتفضيل الله لا يقتضى الذات (قوله و بينهم ابون بعيد) أى بين الطور وقاب قوسين بون بعيدا وبين المرتبتين وهى التكلم فى الطور والتكلم فى قاب قوسين أو بين المرسلين وهو المكالم فى الطور والمكالم فى قاب قوسين وهذا هو المقصود الاصلى وعدم ذكر من كالم الله بخصوص الاسم امالانه يكون مشتركا بين المتعدد أولو صوح المكالم وشهرته أولان المقصود ههنا ذكر شرف التكلم وانما ذكر اسم عيسى للتصريح بان

لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين ولولا انه سبحانه وتعالى يدفع بعض الناس ببعض وينصر المسلمين على الكفار ويكفبهم فسادهم لعلوا وأفسدوا فى الارض وألفسدت الارض بشؤمهم وقرأ بافع هنا وفى الحج دفاع الله (تلك آيات الله) اشارة الى ما قص من حديث الالوف وتكليم طالموت واثبات التابوت واهزام الجبابرة وقتل داود وجالت (تلقوها عليك بالحقى) بالوجه لمطابق للنبي لايشك فيه أهل الكتاب وأرباب التواريخ (وانك لمن المرسلين) لما أخبرت بهامن غير تعرف واستماع (تلك الرسل) اشارة الى الجماعة المذكورة قصصها فى السورة والمعروفة للرسول صلى الله عليه وسلم أو جماعة الرسل واللام للاستغراق (فضلنا بعضهم على بعض) بان خصناه بمنقبة ليست لغيره (منهم من كالم الله) تفصيله وهو موسى عليه الصلاة والسلام وقيل موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام كالم الله موسى ايلة الخيرة وفى الطور ومحمد عليه الصلاة والسلام ليلة المعراج حين كان قاب قوسين أو أدنى و بينهم ابون بعيد وقرئ كالم الله وكالم الله بالنصب فانه كالم الله كما ان الله كله ولذلك قيل كالم الله بمعنى مكالمه (ورفع بعضهم درجات) بان فضله على غيره من وجوه متعددة وأجران متباعدة وهو محمد صلى الله عليه وسلم فانه خصه بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمجزمات المستمرة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلية والعلمية الفائتة للخصر والاهام لتفخيم شأنه كما انه اعلم المتعين لهذا الوصف المستغنى عن التعيين وقيل ابراهيم عليه السلام خصه بالخلة التى هى أعلى المراتب وقيل ادريس عليه اسلام لقوله تعالى ورفعناه مكانا عليا وقيل أولو العزم من الرسل (وأنت عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس) خصه بالتعيين لافراط اليهود والنصارى فى تحقيره وتعظيمه وجعل معجزاته سبب تفضيله لانها آيات واضحة ومعجزات عظيمة لم يستجمعها غيره (ولو شاء الله) أى هدى الناس جميعا (ما تقتل الذين من بعدهم) من بعد الرسل (من بعد ما جاءتهم البينات) أى المجزمات الواضحة لاختلافهم فى الدين وتضليل بعضهم بعضا (ولكن اختلفوا فمنهم من آمن) بتوفيقه التزام دين الانبياء تفضلا (ومنهم من كفر) لاعراضه عنه بخذلانه (ولو شاء الله ما اقتتلوا) كرهه للتأكيد (ولكن الله يفعل ما يريد) فيوفق من يشاء فضلا ويخذل من يشاء عدلا والآية دلائل على ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام متفاوتة الاقدام وأنه يجوز تفضيل بعضهم على بعض ولكن يقاطع لان اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل وان

معجزاته وآياته من كرامة الله لا يكونه الها أو انه كما زعمت النصارى وإفادة انه ابن مريم لانه ابن الله الحوادث (قوله وهو محمد عليه الصلاة والسلام) وانما ذكر بين السكام وبين عيسى فان خير الأمور وأسطها (قوله كأنه العلم المتعين) أى كأنه المشهور والمتعين (قوله أعلى المراتب) ليس المراد انها أعلى كل مرتبة اذ مرتبة المحبة أعلى ولذا كان ابراهيم خليل الله ومحمد حبيب الله عليهما الصلاة والسلام وأهل المراتب أعلى من غير المحبة وقد بسط القاضى عياض الفرق بينهما فى كتاب الشفاء (قوله ويخذل من شاء عدلا) فيه ان الخذلان أو لاضلال لا يلزم ان يكونا للعدل بل بحسب الارادة والمشيئة وعدم الفضل فى شأنه الان يقال الخذلان المناسب لكل من خذل بحسب القطر فهو وضع الشيء فى محله فيكون عدلا (قوله لكن يقاطع) ليس المراد انه يعلم من الآيات المذكورة ان التفضيل لا يكون الا بالقاطع وانما هو أمر يعلم من خارج بل الغرض ان يعلم من الآيات انه يجوز تفضيل بعضهم على بعض

(قوله وانما رفعت ثلاثها الخ) أى المناسب لقصد التعميم ان يفتح الثلاثة ليكون للنفي الجنس فرفعها التسمية ذكرها فان قلت اذا قدر السؤال الذى ذكره كان الجواب المطابق ان يقال ليس فيه أى فى اليوم يبيع ولا خلة ولا شفاعه من غير الزيادة المتقدمة عليه فلنا الآية مشتملة على الجواب مع زيادة الفائدة (قوله والكافرون هم الظالمون) فان قيل ضمير الفصل للحصر فيجب ان يكون الظلم مقصورا على الكفار ولا يتجاوز الى غيرهم وليس كذلك لان الفاسقين أيضا ظالمون قلنا قد يبيح الضمير المذكور ليجرد التأكيده وقد يبيح قصر المسند اليه على المسند فهذا يصح ان يكون من كل منهما قال العلامة الفتازاني فى شرح التلخيص فديكون ضمير الفصل ليجرد التأكيده اذا كان التخصيص حاصلًا بدونه بان يكون فى الكلام ما يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو ان الله هو الذى راقا وقصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى فان قيل لعل المراد كمال الظلم فلنا اذا اريد بالكافر ما من الزكاة كما صرح به المصنف فليس هو بكمال فى الظلم بل الكمال فيه الكافرون ويمكن ان يقال الكمال له مراتب منها مرتبة الظلم الحاصل للمانع الزكاة وان كان الكافر أشد ظلمًا (قوله والمعنى انه مستحق للعبادة لا غير) قد سبق فى الكتاب ان الاله (٢٥٧) بمعنى المعبود حقًا كأنه باطل لكن ههنا لا يصح ان يكون المراد هذا

المعنى العام والاختصاص  
الحصر اذا المعبود الباطل  
كثير فلنا قال المراد من  
الاله المعبود بالحق (قوله  
وللنحلة خلاف) يعنى  
ان بعضهم على ان لا حاجة  
الى تقدير الخبر اذا الكلام  
يتم بدونه (قوله فى الوجود  
أو يصح ان يوجد) الفرق  
ان الاول لا يبنى بحسب  
الظاهر امكان الاله آخر وانما  
يبنى وجوده والثاني يبنى  
امكانه (قوله وكل ما يصح  
له فهو واجب) أى كل ما  
صح له من الصفات الحقيقية  
التي منها الحياة بخلاف  
الصفات الإضافية ككونه  
موجد الزى بدالفعل فانه

الحوادث بيد الله سبحانه وتعالى تابعة لمشيئته خيرا كان أو شرا ايمانا أو كفرا (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم) ما أوجب عليكم اتفقه (من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) من قبل أن يأتى يوم لا تقدر فيه على تدارك ما فرطتم والخلاص من عذابه اذا لا بيع فيه فتحصلون ما تنفقونه أو تقتنون به من العذاب ولا خلة حتى يعينكم عليه أخلاؤكم أو يسامحكم به ولا شفاعة الا لمن أذن له الرحمن ورضى له قولا حتى تسكوا على شفاعة تشفع لكم فى خط ما فى ذنوبكم وانما رفعت ثلاثها مع قصد التعميم لانهاى التقدير جواب هل فيه بيع أو خلة أو شفاعة وقد فتحها ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب على الاصل (والكافرون هم الظالمون) يريد والتاركون للزكاة هم الظالمون الذين ظلموا أنفسهم أو وضوا المال فى غير موضعه وصرّفوه على غير وجهه فوضع الكافرون موضعه تغليظا لهم وتهديدا كقوله ومن كفر مكان ومن لم يحج واجبا بان ترك الزكاة من صفات الكفار لقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة (الله لا اله الا هو) مبتدأ وخبر والمعنى انه المستحق للعبادة لا غير وللنحلة خلاف فى انه هل يضر للاخبار مثل الوجود أو يصح أن يوجد (الحى) الذى يصح أن يعلم ويقدر وكل ما يصح له فهو واجب لا يزول لامتناعه عن القوة والامكان (القيوم) الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه فيعمل من قام بالامر اذا حفظه وقرى القيام والقيام (لا تأخذه سنة ولا نوم) السنة فتور يتقدم النوم قال ابن الرقاع

وسنان أقصده النعاس فرقت \* فى عينه سنة وليس بنائم والنوم حال تعرض للحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبة الانجرة المتصاعدة بحيث تنقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأسا وتقدم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود والجلّة نفى التشبيه وتأكيده لكونه حيا قيوما فان أخذ نعاس أو نوم كان مؤثرا للحياة قاصرا فى

(٣٣ - (بيضاوى) اول)  
قوله من قام بالامر حفظه) فان قيل اذا كان القيام بمعنى الحفظ فن أن يعلم الدوام بل معناه المبالغ فى الحفظ ولم يفهم من مجرد ذلك دوام الحفظ اذ يمكن وقوع الحفظ الذى بلغ مرتبة قوته وان لم يكن دائما كما لا يمكن وقوع السور الشديد مثلا وان لم يكن دائما والجواب ان المراد من المبالغة فى الحفظ دوامه لان المتبادر من الجنس الفرد الكامل وكل الحفظ بدوامه فان لم يحفظ الشيء دائما فكأنه لم يحفظ (قوله والنوم حال تعرض للحيوان الخ) قد يعرض هذا من المرض كالانغماء والنسي ولا يسمى فى العرف نومًا والاولى أن يعتبر قيد آخر فى التعريف وهو ان يمكن ايقاظ صاحبه (قوله وتقدم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه الخ) فان فى صورة الاثبات اذا اريد المبالغة بقدم الاضعف فتقول شجاع باسل وفى صورة النفي يعكس فتقول ايس باسل بل ليس بشجاع ولا يقال ليس بشجاع بل ليس بباسل كما لا يخفى واعلم ان تقديم السنة على النوم يفيد المبالغة من حيث ان فى السنة يدل على نفي النوم فنفيه ثانيا يصح ما يفيد المبالغة (قوله تأكيده لكونه حيا قيوما) لك أن تقول ان المصنف فسر الحى بمن يصح ان يعلم ويقدر ويجوز ما ذكرنا لا يستلزم عدم كون الحياة

مؤلفة والجواب أن يقال أن كل صفة حصلت له تعالى يجب أن تكون في مرتبة الكمال فالحياة أيضا كذلك فهو الحي الكمال حياته فيجب أن لا يرضه فتور ونعاس والافات كمال الحياة وقس عليه صفة القوم واعلم أن من فوائد قوله تعالى لا تأخذ سنة ولا نوم أنه لما قيل أنه تعالى حي يمكن أن يتخلج في بعض الخواطر القاصرة أن حياته تعالى من جنس حياة الأحياء الآخر فالزيل ذلك بقوله تعالى لا تأخذ سنة ولا نوم (قوله ولذلك ترك العاطف) أقول لما تقرر في المعاني من أن الجبل التي كد بعضها ببعض يترك العاطف بينهما لشدة الاتصال (قوله وتقرر برقيوميته) فإن له ما في السموات وما في الأرض يدل على اختصاصهما به فيكونان مختصين به تعالى من حيث الوجود ومن حيث الحفظ لأن اختصاصهما به من غير وجه دون وجه ترجيح من غير مرجح فيكون هو تعالى حافظا لهما دون غيره فيكون قيوما (قوله واحتجاج على وحدانيته) إذ لما كان ما في السموات وما في الأرض محتصا به لا مدخل للغير بالتصرف فيهما لم يكن له آخر إذ لو كان لكان له التصرف أيضا (قوله فهو أبلغ من له السموات والأرض وما فيهن) لأنه يعلم من التركيب القرآني أن له السموات والأرض وأن لم يصرح به بقرينة قوله تعالى له ما في السموات وما في الأرض لأن ما في السموات والأرض أهم من أجزائهما وأمن الأجسام الخالصة فيهما وإذا كان (٢٥٨) كل واحد من أجزائهما له تعالى فالكل أيضا كذلك فهذا طريق

الاستدلال وهو فأتت في العبارة المذكورة وهو له السموات والأرض وما فيهن وهما نظروهما ما ذكر من عموم الحكم للأجزاء وللأشياء المتمكنة يعلم من قوله وما فيهن فيكون فيه استدلال أيضا بكون السموات والأرض له وأن علم صريحاً أيضاً من قوله له السموات والأرض ويمكن أن يقال غرضه أن قوله تعالى ما في السموات وما في الأرض بتكرير ما دل على أن كل جزء للسموات وكل جزء للأرض

الحفظ والتدبير ولذلك ترك العاطف فيه وفي الجبل التي بعده (له ما في السموات وما في الأرض) تقرر برقيوميته واحتجاج به على تفرده في الألوهية والمراد بما فيهما ما وجد فيهما دخلا في حقيقةهما أو خارجا عنهما متمكنا فيهما فهو أبلغ من قوله له السموات والأرض وما فيهن (من ذا الذي يشفع عنده الإبانه) بيان لكبريائه شأنه سبحانه وتعالى وأنه لا أحد يساويه أو يدانيه يستقل بأن يدفع ما يرد به شفاعته واستكانة فضلا عن أن يعاوقه عناداً أو مناصبة أي خصامة (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) ما قبلهم وما بعدهم أو بالعكس لأنك مستقبل المستقبل ومستند الماضي أو أمور الدنيا وأموال الآخرة وعكسه أو ما يحسونه وما يعقلونه أو ما يدركونه وما لا يدركونه والضمير لما في السموات والأرض لأن فيهما العقلاء ولما دل عليه من ذم الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام (ولا يحيطون بشئ من علمه) من معلوماته (الإنشاء) أن يعلموه وعطفه على ما قبله لأن مجموعهم يدل على تفرده بالعلم الذاتي التام الدال على وحدانيته سبحانه وتعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) تصوير لعظمته وتتمثيل مجرد كقوله تعالى وما يقدر والله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ولا كرسى في الحقيقة ولا قاعد وقيل كرسية مجاز عن علمه وأملكه مأخوذة من كرسى العالم والمالك وقيل جسم بين يدي العرش ولذلك سمي كرسيا محيط بالسموات السبع لقوله عليه الصلاة والسلام ما السموات السبع والأرضون السبع من الكرسي إلا الخلق في صلاة فضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحقلقة ولعله الفلك المشهور

سواء كان ذلك الجزء غاصبا أو احدهما كالفصل أو مشترك بينهما كالجنس فهو لله تعالى وأما قوله وما فيهن بفلان لا يدل على ما ذكر صريحاً بل ظاهره الدلالة على أن الجزء المشترك له وكذا نقول في الأمور الخارجة فإن ظاهر هذه العبارة دل على أن الأمور الموجودة فيهما مع الله تعالى وأما الأمور التي وجدت في أحدهما دون الأخرى فلا يدل ظاهر العبارة عليه فتأمل (قوله مستقل بأن يدفع إلخ) يؤم أنه يمكن دفع ما يرد به شفاعته لكن لا بالاستقلال والحال أن دفع ما أراد الله ليس يمكن والاولى أن يقال لا يمكن لاحد أن يدفع البلاء النازل على شخص بشفاعة الإبانه (قوله وأموال الدنيا والآخرة وعكسه) الاول أن يكون ما بين أيديهم أمور الدنيا وما خلفهم أمور الآخرة والثاني وهو عكس الاول أن يكون ما بين أيديهم أمور الآخرة وما خلفهم أمور الدنيا لأن الشخص مستقبل للآخرة مستند بر الدنيا (قوله لأن مجموعهم يدل على تفرده بالعلم الذاتي إلخ) التفرّد في العلم يحصل بشيئين أحدهما كونه عالما والثاني انتفاؤه عن غيره وهذا من مجموع القرينتين إذ من الاولى يعلم الله تعالى عالم بجميع الأشياء ومن الثانية أنه لا يعلم غيره شيئا لأن يعلم الله تعالى ما كونه دال على وحدانيته فان تفرده بالعلم مستلزم لوحدة أيدى ذلك هو الآخر لزم اشتراكه في العلم إذ الإله المعبود بالحق يجب أن يتصف بجميع صفات الكمال (قوله تصوير لعظمته إلخ) أراد أن المعنى بهذه العبارة الدلالة على غاية العظمة والكبرياء لأن من له ذلك الكرسي لا بد أن يكون عظيما غاية العظمة ولذا قال العلامة الفتازاني أنه من باب إطلاق المركب الحسي المتوهم على المعنى العقلي المحقق (قوله ولذلك سمي كرسيا)

لان ما هو كرمي في الحقيقة قد يوضع بين يدي العرش الذي هو السرير العظيم (قوله تعالى ولا يؤده حفظهما) فان قيل لذ كرت هذه القربة بئوا العطف بخلاف القرآن السابقة فلانها ليست تأكيد لما قبلها الا بلام من حفظه السموات والأرض سعة الكرسي لهما ولا يلزم من العلو والعظمة عدم الادب بحفظهما (قوله اذا قيوم هو القائم بنفسه الخ) أي الموجود بنفسه فالمراد من القيام الوجود والمبالغة فيه المستفادة من الصيغة أن يكون حصول الوجود بنفسه وما كان وجوده بنفسه فهو واجب الوجود والواجب يكون موجودا بغيره (قوله منزعه عن التحيز والخلول) الظاهر ان هذا مستفاد من قوله تعالى القيوم لانه الموجود بذاته أي ما يكون ذاته كافية في وجوده ولا يحتاج الى سواه فلا يكون متحيزا ولا حال في شيء والاحتياج وجوده الى الحيز والحمل فيقول اذا كان متحيزا كان جسمافكان مبركلمن الاجزاء فيحتاج اليها واذا كان حالافكان محتاجا اليه فلان تكون ذاته كافية في وجوده ويحتمل أن يستفاد من أشياء أخرى كقوله في الآية فتأمل (قوله منزعه عن التغير والفتور) هذا يستفاد من قوله لا تأخذ سنة ولا نوم وفيه انه ينفى تغيرا وقتورا ومحصو صا يكون بالسنه والنوم ولا يلزم من مجرد ما ذكر عدم التغير والفتور أصلا ويمكن أن يقال انه

(٢٥٩)

مستفاد من قوله ولا يؤده حفظهما أو من غيرهما

غيره فتأمل (قوله لا يناسب الاشباح) أي الاشباح مطلقا سما الاشباح التي لها حياة اذ كل حيوان تأخذه السنه والنوم (قوله مالك الملك والملوك) مستفاد من قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض لان السموات وما فيها سوى الكواكب مغيبات عن الحس وهو المراد بالملكوت (قوله عالم الاشياء كلها) لانه في جميعها لا يدرك بالحواس والمحسوسات والمحيوسات الجزئيات وفهم ما خلفهم بالمعقولات وهي شاملة للسكيات وعدم التقييد بشيء يفيد العموم في الخطايات فيفقيه

بقك البروج وهو في الاصل اسم لما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد وكأنه منسوب الى الكرسي وهو الملبد (ولا يؤده) أي ولا يشغله مأخوذ من الادود وهو الاعوجاج (حفظهما) أي حفظه السموات والارض خذف الفاعل وأضاف المصدر الى المفعول (وهو العلي) المتعالي عن الانداد والاشباه (العظيم) المستحق بالاضافة اليه كل مساووه وهذه الآية مشتملة على أهميات المسائل الالهية فانها الدالة على أنه تعالى موجود واحد في الالهوية متصف بالحياة واجب الوجود لذاته موجودا بغيره اذ القيوم هو القائم بنفسه المقيم لغيره منزعه عن التحيز والخلول مبرا عن التغير والفتور لا يناسب الاشباح ولا يعتريه ما يعتري الارواح مالك الملك والملوك ومبدع الاصول والفرع وذو البطش الشديد الذي لا يشفق عنده الامن اذن له عالم الاشياء كلها جلها وخفيها كلها وجزئها واسع الملك والقدرة كل ما يصح ان يملك ويقدر عليه لا يؤده شاق ولا يشغله شأن متعال عما يدركه وهم عظيم لا يحيط به فهم ولذلك قال عليه الصلاة والسلام ان أعظم آية في القرآن آية الكرسي من قرأها غابت عنه ملكا يكتب من حسناته ويمحون من سيئاته الى الغد من تلك الساعة وقال من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يوظب عايبها الا صدق أو عابده ومن قرأها اذا أخذ مضجعه آمنه الله على نفسه وجارجه وجارجه والآيات حوله (لا اكره في الدين) اذ الاكره في الحقيقة الزام الغير فعلا لا يرى فيه خبرا يحمله عليه ولكن (قد تبين الرشد من الغي) تميز الايمان من الكفر بالآيات الواضحة ودلت الدلائل على ان الايمان يرشدني بصل الى السعادة الابدية والكفر يغرني يؤدي الى الشقاوة السرمدية والعاقلة متى تبين له ذلك بادرت نفسه الى الايمان طلبا للفرج والسعادة والنجاة ولم يتج الى الاكره والالقاء وقيل اخبار في معنى النهي أي لا تكرر هو في الدين وهو امام منسوخ بقوله جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم أو خاص بأهل الكتاب لما روي ان

قوله تعالى يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم علمه بجميع الاشياء (قوله عليه السلام لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت) فان قيل مفهوم الحديث ان الموت يمنع من دخول الجنة لكنه ليس كذلك بل هو سبب الدخول فيها والجواب ان المراد من قوله الا الموت الا تأخر الموت وامتداد الحياة والمعنى انه لم يمنع من دخوله الجنة الامتداد حياته وتأخر الموت عن تلك المدة (قوله اذا لا اكره في الحقيقة الخ) لك أن تقول الا اكره الزام الغير ما يخالف مشتهى طبعه فنفى الاكره في الدين غير متحقق بالنسبة الى كل أحد حتى يصح في جنس الاكره بل انتفاؤه بالنسبة الى طبق الاصل السعيد كما يظهر من كلام المصنف ويمكن أن يكون المعنى لا ينبغي ان يكون اكره في الدين لوضوح دلالة القاطعة بحيث لا يبق شك لمن له أدنى تأمل ويمكن ان يقال المراد من الاكره ههنا ما ذكره ولكن قوله في الحقيقة يأتي عن ذلك (قوله أي لا تكرر هو في الدين) أي على الدخول في الدين والاولى أن يقال ان في معنى على أي لا تكرر هو اعلی الدين كما قال لا تكرر هو افتيا تكم على البغاء (قوله أو خاص بأهل الكتاب لما روي الخ) لم لا يجوز أن يكون سبب نزولها قصة بعض أهل الكتاب كما ذكر لكن يكون الحسب عاملا ولم يفرهم



(قوله فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله) انما قدم الكفر بالطاغوت على الايمان بالله لان الشخص مالم يخالف الشيطان ويترك عبادة غيره تعالى لم يؤمن بالله فالكفر بالطاغوت مقدم على الايمان كقائلا ان التخلية والتجلية مقدمتان على التجلية (قوله قلب عينه ولامه) أى جعل قلب عينه مكان لاه ولامه مكان عينه ثم جعلت الباء ألفا لتحرهما وانفتاح ما قبلها (قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى) فيه استعارتان تبعية وتحقيقية فقوله تعالى استمسك المأخوذ من الاستمسك تبعية والعروة الوثقى تحقيقية (قوله لا انفصام لها) جملة حالية من العروة الوثقى أو مستأنفة (٢٦٠) كانه قيل هل لها انقطاع بوجه فقيل لا (قوله والمراد بهم من أراد ايمانهم

الح) انما فسر به ذلك ليناسب قوله تعالى يخرجونهم من الظلمات الى النور اذ لو كان المراد منهم المؤمنين بالفعل لكان الاخراج تحصيلا للحاصل ولك أن تقول اذا فسر الظلمات بالجهالات واتباع اطوى كإفعله المصنف يمكن أن يكون المراد من المؤمنين الذين يؤمنون بالفعل ولا حاجة الى التأويل الذى ذكره لان المؤمن قد يعرض له الجهالات والشبه والوساوس المؤدية الى الكفر لولم يعصم الله (قوله وأوحاج لاجله شكراله) هذه العبارة ليست على ما ينبغي لانه لم يحتاج في ربه بشكراله في الحقيقة والاولى ما ذكره صاحب الكشف وهو انه وضع الحاجة في ربه موضع ماوجب عليه من الشكر على ان آناه الله الملك وكان الحاجة كانت كذلك ويكون المعنى جعل حاجة

أضاريا كان له ابدان تنصرف لقبل المبعث ثم قدما المدينة فلزمها أبوهم وقال والله لأدعكما حتى تساما فأيما فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الانصارى يا رسول الله أدخل بعضى النار وأنا أنظر اليه فغزت غلالهما (فمن يكفر بالطاغوت) بالشيطان والألصنام أو كل ما عبيد من دون الله أو صدعن عبادة الله تعالى فعولت من الطغيان قلبت عينه ولامه (ويؤمن بالله) بالتوحيد وتصديق الرسل (فقد استمسك بالعروة الوثقى) طلب الامساك من نفسه بالعروة الوثقى من الخيل الوثيق وهي مستعارة لمتمسك الحق من النظر الصحيح والرأى القويم (لا انفصام لها) لا انقطاع لها يقال فصمته فانفصم اذا كسرت (والله سميع) بالاقوال (عليم) بالنيات واعلم تهديد على النفاق (الله ولى الذين آمنوا) محبهم أو متولى أمورهم والمراد بهم من أراد ايمانه وثبتت علمه أنه يؤمن (يخرجهم) بهدائه وتوفيقه (من الظلمات) ظلمات الجهل واتباع الهوى وقبول الوسواس والشبه المؤدية الى الكفر (الى النور) الى الهدى الموصول الى الايمان والجملة خبر بعد خبر أو حال من المستكن في الخبر أو من الموصول ومنها أو استئناف مبين أو مقرر للولاية (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت) أى الشياطين أو المضلات من الهوى والشيطان وغيرهما (يخرجونهم من النور الى الظلمات) من النور الذى منحوه بالفطرة الى الكفر وفساد الاستعداد والانهماك في الشهوات أو من نور البينات الى ظلمات الشكوك والشبهات وقيل نزلت في قوم ارتدوا عن الاسلام واستناد الاخراج الى الطاغوت باعتبار التسبب لا بآنى تعاق قدرته تعالى وارادته به (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وعيد وتحذير واعلم عدم مقابلته بوعده المؤمنين تعظيم لشأنهم (ألم ترالى الذى حاج ابراهيم في ربه) تعجيب من محاجة نمرود وحاقته (ان آناه الله الملك) لان آناه أى أبطره ابتداء الملك وجهه على المحاجة أو حاج لاجله شكرا له على طريقة العكس كقولك عاديتنى لاني أحسنت اليك أو وقت ان آناه الله الملك وهو حجة على من منع ايتاء الله الملك الكافر من المعتزلة (اذ قال ابراهيم) ظرف لحاج أو يدل من ان آناه الله الملك على الوجه الثانى (ربى الذى يحيى ويميت) يخلق الحياة والموت في الاجساد وقرأ جزء ببحذف الياء (قال أنا حي وأميت) بالعفو عن القتل والقتل وقرأ نافع أنا بالالف (قال ابراهيم فان الله ياى بالشمس من المشرق فانت بهامن المغرب) اعرض ابراهيم عليه الصلاة والسلام عن الاعتراض على معارضته الفاسدة الى الاحتجاج بما لا يقدر فيه على نحو هذا القوم به دفعا للمشغبة وهو في الحقيقة عدول عن مثال خفى الى مثال جلى من مقدوراته التى يجيز عن الاتيان بها غيره لاجن حجة الى أخرى ولعل غرود زعم أنه بقدر ان يفعل كل جنس يفعله الله فنقضه ابراهيم بذلك وانما جعله عليه بطل الملك وحاقته واعتقاد الحلول وقيل لما كسرا ابراهيم

ابراهيم في ربه بدل ماوجب عليه من شكره لان آناه الله الملك وهذا الوجه فيه تكلف والاول من الوجهين ان الذين ذكرهما أولى ويمكن أن يقال المعنى ان محاجة ابراهيم في ربه بسبب جعل الله اياه ملكا لان ملكه صار سبب عتوه وطغيانه حتى حاج ابراهيم في ربه فكأن اللام المقدرة لجرد العلية لا لغرض والاولى أن يقال ان الحرف المقدر هو الباء السببية لا اللام (قوله على الوجه الثانى) المراد من الوجه الثانى أن يكون المراد من قوله تعالى ان آناه الله الملك وقت ان آناه الله حتى يكون ظرفا بدل عن ظرف (قوله لاجن حجة الى أخرى) بل الاحتجاج من نوع واحد لان كلامهما من مقدوراته تعالى لا يشك عاقل في عدم قدرة الغير عليه أما

عليه

ابراهيم في ربه بدل ماوجب عليه من شكره لان آناه الله الملك وهذا الوجه فيه تكلف والاول من

الاحياء فظاهر وأما الامانة فلانه ليس في قدرة العبد وانما الذي يقدر عليه قطع العضومثلا والامانة التي هي زهوق الروح وخروجه عن  
البدن في قدرة الله تعالى فما ادعاه ثم وذنم الاحياء والامانة ليستا على حقيقتهما فكفى لبراهيم عليه الصلاة والسلام ان يدفع ما قاله بانه  
ليس باحياء وامانة حقيقة لكنه انتقل الى مثال آخر أظهر دلالة على المطالب كشمس في غاية الظهور لا يقدر الكفار ادعاء مثله وانما لم  
يفعل ذلك في أول الامر لان سكوت الخصم بعد ان اشتغل بالبحث والجدال أقطع وفي الزامه أظهر (قوله بالامتناع عن قبول الهداية)  
انما فسر به ذلك لان الشخص قد يكون كافرا ظاهرا يصير مؤمنا لكن الظالم الذي لا يهدي به الله من خافي الايلاء والامتناع عن قبول الحق  
(قوله ذرايت الخ) انما قدر هذا ليكون عطف قصة على قصة ولم يعطفه على الذي حاج ليكون تقديره ألم تر الى مثل الذي مر والمنكرون  
البعث والحشر كثير في زمانه صلى الله عليه وسلم لماسيحي ومن انه لا يصح (٢٦١) أن يقال ألم تر الى مثل فلان واعتذر

بعضهم عن هذا التقدير  
بأنه أخف من تقدير ألم تر  
لانه متعمد بالي فيحتاج الى  
زيادة تقدير وقال بعض  
آخر الكاف في موضع  
نصب معطوفة على معنى  
السلام تقديره عند القراء  
والكسائي هل رأيت كالذي  
حاج إبراهيم أو كالذي مر  
على قرية فأقول فإن قيل  
إذا كان الكاف بمعنى المثل  
لا حاجة الى تقدير رأيت  
بل يجعله معطوفا على الذي  
حاج فالعنى ألم تر الى مثل  
الذي مر على قرية قلنا  
يرد عليه ما ذكره العلامة  
التفتازاني من ان ألم تر  
يتعلق الى المتعجب منه ولا  
يصح ان يقال ألم تر الى مثله  
بل يقال رأيت مثله (قوله  
أو استبعادا ان كان كافرا)  
لا يختص الاستبعاد بالكافر

عليه الصلاة والسلام الاصنام سبحانه أياماً أخرجه لحرقة فقال لمن ربك الذي تدعوا اليه وحاجه فيه  
(فبئت الذي كفر) فصار مهتوا وقرئ فبئت أى فقلل إبراهيم الكافر (والله لا يهدي القوم  
الظالمين) الذين ظلموا أنفسهم بالامتناع عن قبول الهداية وقيل لا يهديهم بحجة الاحتجاج أو سبيل  
النجاة وطريق الجنة يوم القيامة (أو كالذي مر على قرية) تقديره وأرأيت مثل الذي خذف لدلالة  
ألم تر عليه وتخصيصه بحرف التشبيه لان المنكر للاحياء كثير والجاهل بكيفية أكثر من ان يحصى بخلاق  
مدعى الربوبية وقيل الكاف مزينة وتقدير الكلام ألم تر الى الذي حاج أو الذي مر وقيل انه عطف  
محمول على المعنى كأنه قيل ألم تر كالذي حاج أو كالذي مر وقيل انه من كلام إبراهيم ذكره جوابا لعارضته  
وتقديره أو ان كنت تحيى فاحي كحياء الله تعالى الذي مر على قرية وهو عزيزا بن شرحا والخضر أو  
كافر بالبعث ويؤيده نظمه مع ثم وذو القرية بيت المقدس حين خرج به مختصرا وقيل القرية التي خرج  
منها الاول وقيل غيرهما واشتقاقها من القرى وهو الجمع (وهي خاوية على عروشها) خالية ساقطة  
حيطانها على سقوفها (قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها) اعترافا بالقصور عن معرفة طريق الاحياء  
واستعظاما لقدرة المحيى ان كان القائل مؤمنا واستبعادا ان كان كافرا وان في موضع نصب على الظرف  
بمعنى متى أو على الحال بمعنى كيف (فأما نه الله مائة عام) فالبثه ميثامائة عام وأمانة الله فلبث ميثامائة  
عام (ثم بعثه) بالاحياء (قال لم لبثت) القائل هو الله وسأع ان يكلمه وان كان كافرا لانه آمن بعد البعث  
أو شارف الايمان وقيل ملك أو نبى (قال لبثت يوما أو بعض يوم) كقول الطائر وقيل انه مات  
ضحى وبعث بعد المائة قبيل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس يوم ماتم التفت فرأى بقية منها  
فقال أو بعض يوم على الاضراب (قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتغير  
يبر والزمان واشتقاقه من السنة والهاء أصلية ان قدرت لام السنة هاء وهاء سكت ان قدرت واوا  
وقيل أصله لم يتسن من الحاء السنون فابدأت النون الثالثة حرف علة كتنقضى البازى وانما أفرد  
الضمير لان الطعام والشراب كان الجنس الواحد وقيل كان طعامه يتناول عنباً وشرابه عصيراً وأولبنا وكان

اذ يمكن استبعاد الاحياء الموق من المؤمن لانه بعيد عن نظر العقول وان كان مصدقاً به بالنظر الى النصوص نعم التوقف فيه أو الجزم بخلافه  
مخصص بالكافر (قوله وهى خاوية على عروشها) بان سقط السقف أو لم سقط الحائط عليه (قوله فالبثه مائة عام الخ) انما فسر به ذلك  
لان الامانة وهى الفعل الذى هو ازالة الروح واخرجه عن البدن لا يكون في المائة بل في زمان قليل ثم لبث الشخص ميتاً (قوله على  
الاضراب) أى يكون أو بمعنى بل كفى قوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون (قوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه) فان قيل ما رجه  
ربط هذه الجملة بما قبلها بالفاء قات ههنا مقدر تقديره ان حصل لك عدم طمأنينة في أمر البعث فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه  
التغيير حتى تعرف انه لم يتسنه فانه من الآيات العظام فمن قدر على مثله قدر على البعث ويمكن ان يكون المراد من قوله تعالى فانظر الى طعامك  
وشرابك لم يتسنه انظر الى ما طعمته وشر به قيل ذلك فالك تجده غير متغير عما كان وعلى هذا يكون طعامه وشرابه معادن دالين  
على إعادة المدوم (قوله تنقضى البازى) أصله تنقض البازى وهو سقوطه في طبرانه فاستنقل ثلاث ضادات فقلب الاخير ياء

(قوله فنشهرها من أنشأ الله الموتى) أي نشرها في قراءة هذه القراء بالراء المهملة وفي قراءة الباقين بالزاي الموحدة (قوله فلما تبين له أن الله على كل شيء قدير قال اعلم أن الله على كل شيء قدير) هكذا في الكشف قال الامام لا يخلو هذا التأويل عن تعسف بل الوجه القوي لما تبين له أمر الامانة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شيء قدير فان قيل كيف يكون مشاهدة احياء الموتى واليقين به سبب العلم بان الله تعالى على كل شيء قدير قلنا يمكن ان تكون المشاهدة المذكورة سببا لا لحما بما ذكر بانها لمشاهدة ما ذكر الله تعالى بذلك وأوجه الفعل المذكور في الا (٢٦٢) على كمال القدرة أقول في هذا التردد تأمل (قوله وأما قبله) عطف على ما بعده أي

الكل على حاله وقرأ جزء والكسائي لم يتسن بغير الهاء في الوصل (وانظر الى جارك) كيف تفرقت عظامه أو انظر اليه سالما في مكانه كمار بطنته حفظناه بلاما وعطف كما حفظنا الطعام والشراب من التغير والاول أدل على الحال وأوفق لما بعده (ولنجهك آية للناس) أي وقلنا ذلك لنجهك آية روى أنه أتى قومه على جاره وقال أنا عزير فكذبوه فقرأ التوراة من الحفظ ولم يحفظها أحد قبله ففرقوه بذلك وقالوا هو ابن الله وقيل لما رجع الى منزله كان شابا أو ولاده شيئا فذا حد منهم يحدث قالوا حديث مائة سنة (وانظر الى العظام) يعني عظام الجار أو الاموات الذين نجب من احيائهم (كيف ننشروها) كيف نخبرها أو نرفع بعضها على بعض وتركبه عليه وكيف منصوب بنشروها والجهة حال من العظام أي أنظر اليها بحياة وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو ويعقوب ننشروها من أنشأ الله الموتى وقرئ ننشروها من نشر بمعنى أنشر (ثم نكسوها لحافا لم تبين له) فاعل تبين ضمير يفسره ما بعده تقديره فلما تبين له أن الله على كل شيء قدير (قال اعلم ان الله على كل شيء قدير) خذف الاول لدلالة الثاني عليه أو يفسره ما قبله أي فلما تبين له ما أشكل عليه وقرأ جزء والكسائي قال اعلم على الامر والامر مخاطبه أو هو نفسه خاطبها به على طريق التبكيت (واذ قال ابراهيم رب اني كيف نبخي الموتى) انما سأل ذلك ليصير علمه عيانا وقيل لما قال نعم وذاتا أحيى وأميت قال له ان احياء الله تعالى برادر روح الى بدنهما فقال نعم وهذا عابته فلم يقدر أن يقول نعم وانتقل الى تقرير آخر ثم سأل رب ان يره لي مطمئن قلبه على الجواب ان سئل عنه مرة أخرى (قال أولم تؤمن) باني قادر على احياء باعادة التركيب والحياة قال له ذلك وقد علم أنه أغرق الناس في الايمان ليجيب بما أجاب به فيعلم السامعون غرضه (قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) أي بلى أمنت ولكن سألت ذلك لاز بدسيرة وسكون قلب بمضامة العيان الى الوحي أو الاستدلال (قال فخذ أربعة من الطير) قيل طاوسا ودكا ورايا وجماعة ومنهم من ذكر النسر بدل الحمامة وفيه ايماء الى ان احياء النفس بالحياة الابدية انما يتأتى بامانة حب الشهوات والزخارف الذي هو صفة الطاووس والصولة المشهور بها الديك وخسعة النفس وبعد الامل المتصف بهما الغراب والترفع والمسارعة الى الهوى الموسوم بهما الحمام وانما يخص الطير لانه اقرب الى الانسان وأجمع خواص الحيوان والطير مصدر سمى به أو جمع كدجج (فصرهن اليك) فاملهن واضمهن اليك لتتأملها وتعرف شيانها لئلا تنسب عليك بعد احياء وقرأ جزء ويعقوب فصرهن بالكسر وهما الغنغان

قال وما صيد الاعناق فيهم جبلة \* ولكن أطراف الرماح تصورها

وقال وفرع بصير الجيد وحف كأنه \* على الليث قنوان الكروم الدوايح

فاعل تبين ضمير يفسره قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير أو يفسره ما قبله وهو أمر الاحياء (قوله أولم تؤمن) فان قيل ما فائدة هذا السؤال والحال انه تعالى لم يخف عليه خافية قلنا هذا من قبيل الكلام مع أهل الحجة بما كان مع اهل السائل والمخاطب كما فعل موسى في قوله تعالى وما تلك بينك ياه موسى وفصل موسى عليه السلام في قوله هي عصاى أنوكا عليها الآية وقال بعضهم لما كان اسؤال وكيف قد يستعمل في الشك فجاء قوله أولم تؤمن والرد ببلى ايزول الاحتمال المنقضي في العبارة فان قيل قول ابراهيم ليطمئن قلبي يدل على فقد الظمأة اثنية قلنا ما ناه ايزول من قلبي انكسرت في كيفية الاحياء بتصويرها مشاهدة فتزول الكيفيات المتجهة وقال العلامة الطيبي هذا نكسبت والقول ما سبق وهو

وقرئ

ان في جبلة الانسان الاختلاج والشك وان قريته طلب الدلائل والتوفيق من الله

تعالى أقول مثل هذا لا ينبغي ان يقال في شأن الانبياء الاعد الضرورة ولا ضرورة ههنا (قوله لانه أقرب الى الانسان) اما في الصورة فلان للطير رجلين كاللإنسان واما في السيرة فلكون بعض الطير أقوى ادراكا وحفظا حتى ان بعضهم تكلم كالإنسان (قوله وهو أجمع خواص الحيوان) إذ من جملة خواص الطير وهو للطير دون سائر الحيوان وسائر خواصه من الأكل والشرب والمشى حاصلة (قوله تصورها) أي تمثيلها (قوله وفرع الخ) الفرع الشعر الوحف الكثير الليث صفحة العنق القنوان جمع القنو وهو

المنقود والروح البقاء المهمة من دلخ اذا مشى بحمله غير منبسط الخطو وثقله عليه (قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً) له ل  
 وضع الاجزاء على الجبال ليشهد الحال مشاهدة ظاهرة ولعل الواقعة بمحضرم لأكثر فانسب وضع الاجزاء على مكان عال حتى  
 يشاهدها خلق كثير وهنالك كلام وهوان لقائل ان يقول ان اللازم من الآية الكرمة ان بعد التجزئة والدعوة وضم بعض الاجزاء  
 الى بعض كانت الطيور الاربعة ولم يعلم ان الارواح الكائنة في الطيور بعد العود هي بعينها التي كانت قبل لكن احياء الميت انما  
 يكون اذا كان الروح بعينه معاداً فيه قلت قوله تعالى ثم ادعهم يا ابتك سعياد على ان الطيور المعادة بعينها للبدء اذ ان الضمير  
 عائد الى الطيور الاربعة المتشخصة ثم ان السؤال والفعل المذكورين يدلان عليه والاي يحصل الغرض (قوله فيقتلها ويخرج  
 بعضها ببعض الخ) ان اراد بالقتل المذكور افناء القوى البدنية فلا معنى (٣٩٣) اخرج بعضها ببعض حتى تنكسر سورتها

وان اراد بالقتل كسر  
 سورتها كان قوله ويخرج  
 بعضها ببعض تكراراً  
 فتأمل (قوله مثل الذين  
 ينفقون أموالهم الخ) قال  
 صاحب الكشاف ولا  
 بد ههنا من تقدير مضاف  
 أي مثل نفقتهم كمثل حبة  
 أو مثلهم كمثل بأذرحبة  
 أقول قد يقال يمكن عدم  
 اعتبار الخذف بان يشبه  
 المنفق نفسه بالحبة نفسها  
 فكما ان المنفق يحصل  
 بسببه أمور كثيرة فاعية  
 يحصل بسبب الحبة أيضاً  
 أمور كثيرة فاعية لكن  
 هذا التشبيه غير ملائم  
 والملائم تشبيه النفقة بالحبة  
 حتى يكون كل من الطرفين  
 مادة لأمور كثيرة أو تشبيه  
 المنفق بالبادر ليكون كل  
 شيء سبباً فاعلياً في الظاهر  
 (قوله ومن أجله تفاوتت

وقرى فصرهن بضم الصاد وكسر هاءهما لغتان مشددة الراء من صره يصبره ويصره اذا جمعه وفصرهن  
 من التصرية وهي الجمع أيضاً (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً) أي ثم جزمهن وفرق أجزاءهن على  
 الجبال التي بمحضرتك قيل كانت أربعة وقيل سبعة وقرأ أبو بكر جزءاً وجزء بضم الزاي حيث وقع  
 (ثم ادعهم) قل لمن تعالى باذن الله تعالى (يا ابتك سعياد) ساعيات مسرعات طيرانا ومشاروى  
 أنه أمر بان يذبحها وينفخ ريشها ويقطعها فيمسك رؤسها ويحاط سائر أجزائها ويوزعها على  
 الجبال ثم يناديهم ففعل ذلك بفعل كل جزء يطير الى آخر حتى صارت جنشاً ثم أقبلنا فاضمن الى  
 رؤسهن وفيه إشارة الى أن من اراد احياء نفسه بالحياة الابدية فعليه ان يقبل على القوى البدنية  
 فيقتلها ويخرج بعضها ببعض حتى تنكسر سورتها فيطأ وعنه مسرعات متى دعاهن بدعاية العقل  
 أو الشرع وكفى لك شاهداً على فضل ابراهيم عليه الصلاة والسلام ومن الضراعة في الدعاء وحسن  
 الادب في السؤال انه تعالى أراه ما اراد ان يريه في الحال على أيسر الوجوه وأراه عز رابعه ان أماته  
 مائة عام (واعلم ان الله عز لا يجز عمليار يده (حكيم) ذو حكمه بالغة في كل ما يفعله ويذره  
 (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة) أي مثل نفقتهم كمثل حبة أو مثلهم كمثل بأذرحبة  
 على حذف المضاف (أثبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة) أسند الانبات الى الحبلة كانت من  
 الاسباب كما يسند الى الارض والماء والنبات على الحقيقة هو الله تعالى والمعنى أنه يخرج منها ما  
 يتشعب لكل منه سبع سنابل لكل منها سنبلة فيها مائة حبة وهو تمثيل لا يقتضي وقوعه وقد يكون في  
 الذرة والدخن وفي البر في الاراضي المغلة (والله يضاعف) تلك المضاعفة (لمن يشاء) بفضل وعلى  
 حسب حال المنفق من اخلاصه وتعبه ومن أجل ذلك تفاوتت الاعمال في مقادير الثواب (والله  
 واسع) لا يضيق عليه ما يتفضل به من الزيادة (عليم) بنية المنفق وقدر انفاقه (الذين ينفقون  
 أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما نفقوا ممناً ولا أذى) نزات في عثمان رضي الله تعالى عنه فانه جهز  
 جيش العسرة بالقبيل بغير باقتناها وأحلاسها وعبد الرحمن بن عرف فانه أتى النبي صلى الله عليه وسلم  
 بأربعة آلاف درهم صدقة ولما ان يعتد باحسانه على من أحسن اليه والاذى ان يتناول عليه بسبب  
 ما أنعم عليه وتم للتفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى (لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم

الاعمال في مقادير الثواب) ظاهره يدل على ان تفاوت ثواب الاعمال منحصري ان يكون تفاوت النية والاخلاص والتعب وهذا  
 يناق ما قاله أولاً والله يضاعف لمن يشاء بفضل له الا ان لا يقصد بتقديم الجار والمجرور وهو قوله ومن أجله الحصر ويكون المراد من أجل  
 ما ذكر حتى يعم الكل (قوله ان يعتد باحسانه على من أحسن اليه) معنى يعتد احسانه يصير احسانه معدوداً فاذا تعدى بالبلاء صار معناه  
 بحسبه معدوداً فيقول المعنى الى ان المن ان يعتد المحسن احسانه على من أحسن اليه (قوله والاذى ان يتناول عليه الخ) بان يقول له مثلاً  
 باعد الله بيني وبينك وأنت تقيل علينا والاذى أعم من ذلك لكن المراد أذى يبطل به الثواب اه ولنا فسر بعضهم الاذى بان يذكروا  
 احسانه لمن لا يجب الذي أحسن اليه وقوفه عليه (قوله وتم للتفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى) أي تركه ما أعلى من نفس  
 الانفاق



(قوله له لم يدخل الفاء الخ) أى الموضع. موضع الفاء لكن إيرادها يشعر بأن ثبوت الخبر لم يثبت بسبب ذلك (قوله) وقد تضمن ما أسند إليه معنى الشرط المراد بما أسند إليه الذين ينفقون أموالهم الخ. فإن قلت يتوهم تناقض بين كلامه وكلام صاحب الكشف فإنه صرح بأن المبتداهن لم يتضمن معنى الشرط وصرح المصنف بأنه يتضمن معناه قلنا لم يتضمن بصيغة باب التفعيل معناه لم يعتبر تضمن معنى الشرط والسببية وإن كان متضمنا (٦٦٤) فلا منافاة (قوله) إن يعذر ويغفر رده أى إن يعذر السائل رده من

يخزون) لعله لم يدخل الفاء فيه وقد تضمن ما أسند إليه معنى الشرط إماما بأنهم أهل لذلك وإن لم يفعلوا فكيف بهم إذا فعلوا (قول معروف) رد جليل (ومغفرة) ونجوا عن السائل والحاداه أونيل المغفرة من الله بالرد لجليل أو عفو من السائل إن يعذر ويغفر رده (خير من صدقة يتبعها أذى) خبر عنها وما أنما صح الابتداء بالكرة لا اختصاصها بالصفة (والله غني) عن انفاق من وإيذاء (حليم) عن معاملة من يمن ويؤذى بالعقوبة (بأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالبن والاذى) لا تحبطوا أجرها بكل واحد منهما (كالتى ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) كإبطال المنافى الذى يرى بأنفاقه ولا يريد به رضا الله تعالى ولأن ثواب الآخرة أو مماثلين الذى ينفق رياء الناس والكافى فى محل النصب على المصدر أو الحال ورتاء نصب على المفعول أو الحال بمعنى مرئيا والمصدر أى انفاقا رياء (فقله) أى فقل المرأى فى انفاقه (كمثل صفوان) كمثل حجر أملس (عليه تراب فاصابه وابن) مطر عظيم القطر (فتركه صلدا) أملس نقيما من التراب (لا يقدررون على شئ مما كسبوا) لا يستفيعون بمافعلوا رياء ولا يجيدون له ثوابا والضمير للذى ينفق باعتبار المعنى لأن المراد به الجنس وألجم كفى قوله

طلب السائل منه شياً (قوله) وانما صح الابتداء بالكرة لا اختصاصها بالصفة قال العلامة الطيبي هذا يصح فى المعطوف عليه لكن لا يصح فى المعطوف وهو مغفرة لأنه غير موصوف أقول لعل فى هذا الكلام أى كلام الكشف والمصنف إشارة إلى أنه يجوز العطف على المبتدأ الموصوف من غير ذكر صفة للمعطوف إذ يصح فى المعطوف ما لا يصح فى المعطوف عليه كرب شاة وسخايتها (قوله) ولا يريد به رضا الله تعالى عنه ولا ثواب الآخرة) يفهم منه أنه لو قصد إلى رياء ورضا الله تعالى عنه والثواب لا يكون العمل باطلا وهذه مسألة خلافية وللإمام الغزالي فيه تفصيل ذكره فى كتاب الاحياء وأما الشرح عز الدين ابن عبد السلام الذى لقبه تلميذه بسلطان العلماء فقد ذهب إلى أنه إذا انضم إلى العمل الرياء بطل مطلقا سواء كان قصد الرياء أو الثواب مساويا للرياء أو

ان الذى حانت بفالج دماؤهم هم القوم كل القوم يأثم خاله

(والله لا يهدي القوم الكافرين) إلى الخير والرشاد وفيه تعريض بأن الرياء والمن والاذى على الانفاق من صفات الكفار ولا بد للمؤمن أن يتجنب عنها (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم) وتثبيتا بعض أنفسهم على الإيمان فإن المال شقيق الروح فمن بذل ماله لوجه الله ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه بنتها كلها أو تصدىقا لاسلام وتحقيقا للجزاء مبتدأ من أصل أنفسهم وفيه تنبيه على أن حكمة الانفاق للنفق تركية النفس عن البخل وحب المال (كمثل جنة بريرة) أى ومثل نفقة هؤلاء فى الزكاة كمثل بستان بموضع مرتفع فإن شجره يكون أحسن منظر وأزكى ثمرا وقرأ ابن عامر وعاصم بريرة بالفتح وقرئ بالكسر وثلاثها لغات فيها (أصاها) وابل) مطر عظيم القطر (فأنت أكلها) ثمرتها وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو بالسكون للتخفيف (ضعفين) مثلى ما كانتثمر بسبب الوابل والمراد بالضعف المثل كآر بدالزوج الواحد فى قوله تعالى من كل زوجين اثنين وقيل أر بعة أمثاله ونصبه على الحال أى مضاعفا (فإن لم يصبها وابل فطل) أى فيصيبها أو فالذى يصيبها طل أو فطل يكفها الكرم منتبها وبرودة هواها لا ارتفاع مكانها وهو المطر الصغير القطر والمعنى إن نفقات هؤلاء أكية عند الله لا تضع بحال وإن كانت تفاوت باعتبار ما ينضم اليها من أحواله ويجوز أن يكون التمثيل لحالهم عند الله تعالى بالجنة على البرورة ونفقاتهم الكثيرة والقليلة الزائدتين فى زلفاهم بالوابل والطل (والله بما تعملون بصير) تحذير عن الرياء وترغيب فى الاخلاص (أبوأحدكم) الهزيمة فيه لأنكار (إن تكون له جنة من نخيل وأعناب

غلب أحدهما (قوله) وتثبيتا من أنفسهم) فإن قيل هذا إذا كان ابتغاء مرضاة الله تعالى وتثبيتا من

أنفسهم أيضا فإذا كان أحدهما فحكمه فلنا هذا من متلازمان فإذا وجد أحدهما وجد الآخر فمن أنفق ابتغاء مرضاة الله تعالى فقد ثبت ومن ثبت فهو بمن ابتغى رضا الله تعالى عنه حقيقة (قوله) وفيه تنبيه على أن حكمة الانفاق الخ) لو فسر التثبت بتبعو بد النفس على الانفاق وبذل المال فى المصارف الحققة لكان ما ذكره مظهرا

(قوله تغليبهما) يعني يفهم من قوله تعالى له فيهما من كل الثمرات ان فيها كل شجرة حتى يحصل لكل ثمرة فتخصص النخل والعناب بالذكر تغليباً لغيرهما (قوله أو العطف جملا على المعنى) يعني لا يصح عطف أصابه الكبير على يكون له الجنة لان ان الناصبة للضارح لابد ان تكون للاستقبال فلو كان معطوفا على يكون له الجنة لكان ان الاستقبالية مقدره على أصابه الكبير وهي لا تدخل على الماضي أقول فان قلت لم يجوز ان يكون أصابه يعني يصيب قلنا لانه لا باءث على التعبير عن المستقبل بالماضي في هذا المقام بل الانسب اعتبار عروض الكبير قبل كما يظهر للأنامل (قوله أو يكون باعتبار المعنى) كما قال في أصابه الكبير (قوله ويضم اليه ما يحبطه كرباء) هذا لا يناسب ما في الآية إذ مفهوم أن يكون له الجنة الخ ان يكون له الجنة (٢٦٥) فيهما من كل الثمرات وبعد ذلك

أصابها اعصار فاحترقت لكن من عمل رياء لا يحصل له من اقل الامر شيء لان يحصل ثمرة ثم طرأت عليها آفة حتى يناسب حال الجنة المذكورة فان قيل اعلم المراد انفسهم رياء حاصل بعده قلنا قال الامام حجة الاسلام في كتاب الاحياء يبعد أن يكون ما يطرأ من الرياء مبطلا لثواب العمل بل الاقبح ان يقال انه مثاب على عمله الذي مضى ومعاقب على مرياته بطاعة الله بعد الفراغ منها فالاولى ان يقال انه لبيان حال من كان له عمل صالح ثم فعل ذنباً يجعل يوم القيامة العمل الصالح عوضاً لذنبه كمن آذى المسلمين فنجعل أعماله طوًلاً (قوله وتخصيصه بذلك) هذا ناظر الى التفسير الثاني أى تخصيص ما أخرج بذلك

تجري من تحتها الانهار له فيهما من كل الثمرات جعل الجنة منهما مع فيهما من سائر الاشجار تغليباً لغيرها فمما كثرة منافعها ثم ذكر ان فيهما من كل الثمرات ليدل على احتوائها على سائر انواع الاشجار ويجوز أن يكون المراد بالثمرات المنافع (وأصابه الكبير) أى كبر السن فان الفاقة والعالة في الشيخوخة أصعب والوالوال والاعطاف جملا على المعنى فكانه قيل أو إذا حكم لو كانت له الجنة وأصابه الكبير (وله ذرية ضعفاء) صغار لا قدرة لهم على الكسب (فأصابها اعصار فيه نار فاحترقت) عطف على أصابه أو تكون باعتبار المعنى والاعصار ربح عاصفة تنعكس من الارض الى السماء مستديرة كعمود والمعنى تمثيل حال من يفعل الافعال الحسنة ويضم اليها ما يحبطها كرباء بقاء في الحسرة والاسف فاذا كان يوم القيامة واشتد حاجته اليها وجدها محبطة بحال من هذا شأنه وأشبههم به من جال بسره في عالم الملكوت وترقى بفكره الى جناب الجبروت ثم نکص على عقبه الى عالم الزور والتفت الى ما سوى الحق وجعل سعيه هباء منثورا (كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون) أى تتفكرون فيها فتعبدون بها (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم من حلاله وأجيباده) (وما أخرجنا لكم من الأرض) أى ومن طيبات ما أخرجنا لكم من الجيوب والثمرات والمعادن خذف المضاف لتقدم ذكره (ولا تيمموا الخبيث منه) أى لا تقتصدوا الردى منه أى من المال أو مما أخرجنا لكم وتخصيصه بذلك لان التفاوت فيه أكثر وقرئ ولا تؤمروا ولا تيمموا بضم التاء (تنفقون) حال مقدره من فاعل تيمموا ويجوز أن يتعاقب به منه ويكون الضمير للخبث والجلالة حاله (واسم بأخذه) أى وحالكم انكم لا تأخذونه في حقوقكم كإدائه (الا ان نغمضوا فيه) الا أن نتسامحوا فيه مجاز من أغمض بصره اذا غضه وقرئ نغمضوا أى حملوا على الانغماض أو توجروا مغمضين وعن ابن عباس رضى الله عنه كانوا يتصدقون بحشف التمر وشرايره فهو اعنه (واعلموا ان الله غفى) عن انفاقكم وانما يأمركم به لا لتفادكم (حجيد) بقبوله واثابته (الشيطان يعدكم الفقر) في الانفاق والوعد في الاصل شافع في الخير والشر وقرئ الفقر بالضم والسكران وبضمتين وفتحيتين (و يا مريم كماله بحشاء) ويغريكم على البخل والعرب تسمى البخيل فحشا وقيل المعاصي (والله يعدكم مغفرة منه) أى يعدكم في الانفاق مغفرة لذنوبكم (وفضلاً) خلفاً أفضل مما أنتمتم في الدنيا أو في الآخرة (والله واسع) أى واسع الفضل لمن أنفق (عليه) بانفاقه (يؤت الحكمة) تحقيق العلم واتقان العمل (من يشاء) مفعول أول آخر لا اهتمام بالفعول

(٣٤ - (بيضاوى) - أول)

لا يخفى فان الجواهر المعدنية يظهر تفاوت المراتب الغير المتناهية فيها كل الظهور وغرضه انه لما كانت الرءاءة فيه أكثر مما في غيره ناسب ان ينهى عن انفاق الردى منه (قوله مجاز من أغمض بصره اذا غضه) واما جعله كتابة على ما جوزه العلامة التفتازانى ففيه ان قصد المعنى الحقيقي غير ملائم (قوله وقرئ نغمضوا الخ) هذا ابتغى الميم على بناء المجول (قوله والوعد في الاصل يستعمل في الخير والشر) قال الفراء وعنده خير او وعده شر فاذا أسقطوا الخير والشر قالوا في الخير الوعد والعدو وفي الشر الاعداء والوعيد (قوله ويغريكم على البخل) فيكون يأمركم باستعارة تبعية

(قوله أي خير كثير) فيكون التنكير للعظيم (قوله فإن المتفكر كالنذر) أي من يعلم شيئا بالفكر فسكانه علمه سابقا ثم يذكروا ظهوره عنده وتألفه. ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم كلمة الحكمة ضالة المؤمن وقال بعض أساطين الحكماء العلم تذكرة وغرض المصنف بيان نكتة التعبير عن التفكير بانه ذكر (قوله تعالى من نفقة) ومن نذرنا كيد العموم فإن مفهوم ما نفقتم بالمعنى المطابق الدال على الظاهر على العموم وتشكير نفقة أي نفقة كان يؤكده العموم وكذا زيادة من (قوله فيجاء بكم عليه) فإن قيل ظاهر هذا الكلام يدل على أن العلم بعينه والاولى أن يجعل العلم كناية عن المجازاة والافق المعلوم انه معلوم لله تعالى وعبارة الكشف وهو يجاز بكم عليه قال العلامة التفتازاني يعني ان اثبات العلم كناية عن هذا المعنى والافق معلوم قلنا يمكن أن يقال مراده تفسير قوله تعالى فإن الله يعلمه بقوله فيجاء بكم ونكون (٢٦٦) الفاء الثانية هي الفاء الاولى التي كررت أو يقال ان الفاء في قوله

فيجاء بكم تفصيل المجلد  
كأن في قوله تعالى فقد سألو  
موسى أكبر من ذلك  
وقولهم نوحا فغسل وجهه  
وبديه ومسح رأسه ورجليه  
(قوله فتم شيئا ابدؤها)  
يعني ان ههنا مضافا محذوف  
وهو الابداء وكان هي  
في الاصل ابدؤها خذف  
الابداء فصار المتصل منفصلا  
فصار هي (قوله ولن لم  
يعرف بالمال) فانه اذا ظهر  
الصدقة ظن في شأنه مالا  
ينبغي وقد يفيض الى طمع  
الظامة في ماله والمفهوم منه  
ان اخفاء صدقة من لم  
يعرف بالمال أولى سواء  
كانت فريضة أو فافلة (قوله  
جلة فعليه مبتدأة أو اسمية  
معطوفة على ما بعد الفاء)  
اذا كانت مبتدأة غير  
معطوفة كانت استئنافا  
لا بمعنى انه جواب سائل

الثاني (ومن يؤت الحكمة) بناؤه للمفعول لانه المقصود وقرأ يعقوب بالكسر أي ومن يؤت الله الحكمة (فقد أتوني خيرا كثيرا) أي أي خير كثير اذ حيزه خير الدارين (وما يذكر) وما يعطى بمقاص من الآيات أو وما يتفكر فان المتفكر كالنذر كليا أودع الله في قلبه من العلوم بالقوة (الاولى الابواب) ذور العقول الخالصة عن شوائب الوهم والركون الى متابعة الهوى (وما نفقتم من نفقة) قليلة أو كثيرة سرا أو علانية في حق أو باطل (أو نذرت من نذر) بشرط أو بفرض بشرط طاعة أو موصية (فان الله يعلمه) فيجاء بكم عليه (وما للظالمين) الذين ينفقون في المعاصي وينذرون فيها أو بمنعون الصدقات ولا يؤفون بالنذر (من أنصار) من ينصرهم من الله ومنعهم من عقابه (ان تبدوا الصدقات فنعما هي) فتم شيئا ابدؤها وقرأ ابن عامر وحزرة والكسائي بفتح النون وكسر العين على الاصل وقرأ أبو بكر وأبو عمرو وقالوا بكسر النون وسكون العين وروى عنهم بكسر النون واخفاء حركة العين وهو أقيس (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء) أي تعطوها مع الاخفاء (فهو خير لكم) فالاخفاء خير لكم وهذا في التطوع ولين لم يعرف بالمال فان ابداء الفرض لغيره أفضل لنفي الهمة عنه عن ابن عباس رضي الله عنه صدقة السرفى التطوع تفضل علانيتها سبعين ضعفا وصدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها بخمسة وعشرين ضعفا (ويكفر عنكم من سيئاتكم) قرأ ابن عامر وعاصم في رواية حفص بالياء أي والله يكفر أو الاخفاء وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية ابن عباس ويعقوب بالنون مرفوعا على انه جلة فعليه مبتدأة أو اسمية معطوفة على ما بعد الفاء أي ونحن نكفر وقرأ نافع وحزرة والكسائي به مجزوعا على محل الفاء وما بعده وقرأ بالتاء مرفوعا ومجزوعا وما الفعل للصدقات (وان الله بما تعملون خبير) ترغيب في الاسرار (ليس عليك هدام) لا يجب عليك ان تجعل الناس مهدين وانما عليك الارشاد والحث على المحسن والنهي عن المقامح كالنمل والاذى وانفاق الخبيث (ولكن الله يهدي من يشاء) صريح بان الهداية من الله تعالى وبمشيئته وانها تخص بقوم دون قوم (وما تنفقوا من خير) من نفقة معروفة (فلا نفسمكم) فهو لا نفسمكم لا يتفجع بغيركم فلا تنموا عليه ولا تنفقوا الخبيث (وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله) حال وكأنه قال وما تنفقوا من خير فلا نفسمكم غير متفقين الا ابتغاء وجه الله وطلب ثوابه او عطف على ما قبله

أي

قال هل تكفر السيئات فتقبل تكفر عنكم من سيئاتكم بل يكون استئنافا باصطلاح

النحاة واما قول العلامة التفتازاني انه بمنزلة الاستئناف فلا يظهر له وجه وجيه (قوله مجزوعا على محل الفاء) قال العلامة التفتازاني أراد ان مجموع الجزاء وهو الفاء مع ما بعده مجزوع وما بعده واحد مرفوع اذ لا اثر للعامل فيه فقرأه الرفع والجزم بمحولة على هذين الاعتبارين يعني ان مجموع الفاء والذي بعدها قائم مقام فعل مجزوع فيعطف عليه وتكفر بالجزم والذي بعد الفاء مرفوع أي يكون الفعل الذي بعده قائم مقام فعل مرفوع وليس للعامل اثر فيه فعطف وتكفر بالرفع عليه بذلك الاعتبار ولذا قالوا اذا وقع الجزاء فعلا مضارعا مع الفاء كان خبر مبتدأ محذوف (قوله ترغيب في الاسرار) اذ هو يدل على ان الله تعالى خير بالعلم فلا تخافوا ضياع العمل

(قوله أي وليس نفقتكم إلا ابتغاء وجهه فما لكم تمنون بها وتنفقون الخبز) لأنكم تقولون إذا كانت النفقة ليست إلا ابتغاء وجه الله لا يجامع أن يمن بها لأن المن بها يوجب أن لا تكون لمحض وجهه (٢٦٧) الله تعالى له وللمن والاولى ان يقال

معنى قوله وليس نفقتكم الخ ان ليس وضع النفقة والامر بها الا ابتغاء وجه الله تعالى فالسكتمنون بها وتصرفونها عن موضعها وعمواضعت النفقة لاجله وجعلها حالية أولى لان قوله تعالى وما تنفقة وامن خير يوف اليكم وقوله وما تنفقوا من خير فلا تنفكم لا يتحقق الا بان تكون النفقة لا ابتغاء وجه الله (قوله على لاحب لا

أي وليس نفقتكم إلا ابتغاء وجهه فما بالكم تمنون بها وتنفقون الخبز) وقيل في معنى النهي (وأنفقوا من خير يوف اليكم) ثوابه أضعافاً مضاعفة فهو تأكيد للشرعية السابقة أو ما يتخلف للنفي استجابة لقوله عليه الصلاة والسلام اللهم اجعل لمنفق خلفاً ولمسك خلفاً روى أن ناساً من المسلمين كانت لهم أصهار ورضاع في اليهود وكانوا ينفقون عليهم ففكر هو لما سألوا أن ينفقوهم فزلات وهذا في غير الواجب أما الواجب فلا يجوز صرفه إلى الكفار (وأتم لا تنفقون) أي لا تنفقون ثواب نفقتكم (للفقراء) متعلق بمحذوف أي وعمدوا الفقراء وأجمعوا ما تنفقونه للفقراء أو صدقاتكم للفقراء (الذين أحصروا في سبيل الله) أحصرهم الجهاد (لا يستطيعون) لا شغلهم به (ضرباً في الأرض) ذهبا فيها للكسب وقيل هم أهل الصفة كانوا نحو من أربعمائة من فقراء المهاجرين يسكنون صفة المسجد يستغفرون أو قاتهم بالتعلم والعبادة وكانوا يخرجون في كل سرية بعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم (بحسبهم الجاهل) بحالهم وقرأ ابن عمر وعاصم وحزرة بفتح السين (أغنياء من التعفف) من أجل تعففهم عن السؤال (تعرفهم بسماهم) من الضعف ورتانة الحال والخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أول كل أحد (لا يسألون الناس الخافاً) الخافاً وهو أن يلزم المسؤول حتى يعطيه من قوله لحفي من فضل لحيه أي أعطاني من فضل ما عنده وهو المعنى أنهم لا يسألون وإن سألوهم ضرورة لم يأخروا وقيل هو نفي للامرير كقوله

على لاحب لا يهتدى بمناره \* وأضبه على المصدر فاله كنوع من السؤال وعلى الحال (وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم) ترغيب في الانفاق وخصوصاً على هؤلاء (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية) أي يعملون الأوقات والأحوال بالخبر نزلت في بكر الصديق رضي الله تعالى عنه تصديقاً بأربعين ألف دينار عشرة بالليل وعشرة قبايس وعشرة بالعلانية وقيل في أمير المؤمنين على رضي الله تعالى عنه لم يملك إلا أربع دراهم فتصدق بدهم ليلا ودرهم نهاراً ودرهم سروراً ودرهم علانية وقيل في ربط الخليل في سبيل الله والانفاق عليها (فأهم أجرحهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) خبر الذين ينفقون والفاء للسببية وقيل للعطف والخبر محذوف أي ومنهم الذين ولتلك جواز الوقف على علانية (الذين يأكلون الربوا) أي الآخذون له وأنما ذكر الكل لانه أعظم منافع المال ولأن الربا شائع في الأطعمة وهوز يادة في الاجل بان يباع مطعوم بمطعوم أو نقد بنقد إلى أجل أو في العوض بان يباع أحد مائاً كثر منه من جنسه وانما كتب بالواو كاصالة للتفخيم على لغة قريظة ألف بعد هاء تسميها بواو الجمع (لا يقومون) اذا بعثوا من قبورهم (الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان) الاقياما كقيام المصروع وهو وارد على ما يزعمون ان الشيطان يتخبط الانسان فيصيرع ويتخبط ضرب على غير انفاق تخبط العشواء (من المس) أي الجنون وهذا أيضاً من زعماتهم ان الجنى يسه فيختلط عقله ولذلك قيل جن الرجل وهو متعلق باليقومون أي لا يقومون من المس الذي يسه بسبب أكل الربا أو يبقوم أو يتخبط فيكون نهوضهم وسقوطهم كالصروعين لا اختلاط عقولهم ولكن لأن الله أر في بطونهم ماء كلوه من الربا فانفقهم (ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا) أي ذلك العقاب بسبب انهم نظمو الربا والبيع

من حال الشفيع ان يطاع فيكون في لازم نفي لازم بطريق بهائي وليس الخلاف بالنسبة الى السؤال كذلك بل لا يبعد ان يكون ضده أشبه باللازم أقول ما ذكره صحيح اذا لم تكن قريضة على ارادة نفي الأمرين جميعا لكن ههنا قريضة عليها وهو ظهور التعفف وحسبان الجاهل اياهم أغنياء (قوله والفاء للسببية وقيل للعطف) لا يخفى انها مع كونها للعطف نفيد السببية أيضاً فالمراد بقوله للسببية



جودهم ان غير اعادة العطف (قوله لان من اعطى درهمين بدرهم الخ) لك ان تقول هذا بدل هل رداء حال معطى الى الاله المضيع المذكور ولا يدل على حال اكله الا ان يقال ان الآكل هو سبب التضبيع فيكون شر كافي الاثم قيل لان من اعطى درهما بدرهمين اخذ درهمان مال لغير من غير عوض وهو حرام لقوله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم حكمة منه أقول فيه نظر لان هذا اذا لم يكن رضاه اذ ليس اخذ مال الغير برضاه حراما مطبقا بل قد يحل كما في غير صورة الربا وقيل لا يجب ان نعلم حكمة كل حكم فاعل حكمة الربا تخفي علينا وظاهر ان هذا أنسب بالتشديدات الواردة في الربا وللإمام الغزالي رضى الله عنه كلام طويل في هذه المسئلة في كتاب الاحياء وههنا كلام وهو ان نص القرآن دال على ان اثبات الحالة المذكورة لا كل الربا لا مجرد أكل الربا بل بسبب قوله ان البيع مثل الربا لكن جهوز (٢٦٨) المفسرين على حل الآية على وعيد من يتصرف في مال الربا على وعيد من يستحل

هذا العقد كذا ذكره العلامة النيسابوري (قوله والله لا يحب لارضى ولا يحب محبة للتوايين) ان قيل اسقاط قوله محبة للتوايين أولى اذ يقباده منه انه يحب الكفار لكن لا كما يحب التوايين ولكن الله لا يحب الكفار الا اثم الذي لم ينب والحبوب ان محبة الله تعالى عبارة عن ازالة الرحمة والكفار الا اثم المسلم وان لم ينب فهو داخل في الرحمة على مذهبا (قوله ان كنتم مؤمنين بقلوبكم) انما قيد بهذا لان أول الكلام وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا يدل على ان الخطاب مع المؤمنين وقوله تعالى ان كنتم مؤمنين يدل على عدم تقرر ايمانهم فاما قيد بقوله بقلوبكم فاذان للذين آمنوا ورايه الذين آمنوا

في سلك واحد لا فضاء ما الى الخ فاستحلوه استحلاله وكان الاصل انما بالبيع ولكن عكس للبالغة كانهم جعلوا الربا بأصلا وقاسوا به البيع والفرق بين فان من اعطى درهمين بدرهم ضيع درهما ومن اشترى سلعة تساوى درهما بدرهمين فعل مساس الحاجة اليها أو وقع رواجها يجبر هذا القين (وأحل الله البيع وحرم الربا) انكار لتسوية ابطال للقياس بمعارضة النص (فمن جاء موعظة من ربه) فمن بلغه وعظ من الله تعالى وزجر كالنهي عن الربا (فاتهي) فانتعظ وتبع النهي (فله ما سلف) تقدم اخذ التحريم ولا يستدر منه وفي موضع الرفع بالظرف ان جعلت من موصولة و بالابتداء ان جعلت شرطية على رأى سيدي به اذ الظرف غير معتمد على ما قبله (وأمر الى الله) يجازيه على اتها انه ان كان عن قبول الموعظة وصدق النية وقيل يحكم في شأنه ولا اعتراض لكم عليه (ومن عاد) الى التحليل الربا اذ الكلام فيه (فأولئك أصحابنا اراهم فيها خالدون) لانهم كفروا به (يعني الله الربوا) يذهب بركته ومها لك المال الذي يدخل فيه (وبرى الصدقات) بضاعف ثوابها وبارك فيها أخرجت منه وعنه عليه الصلاة والسلام ان الله يقبل الصدقة وبر بها كابر في أحدكم مهره وعنه عليه الصلاة والسلام ما نقصت زكاة من مال قط (والله لا يحب) لا يرضى ولا يحب محبة للتوايين (كل كفار) مصر على تحليل المحرمات (أثم) منهمك في ارتكابه (ان الذين آمنوا) بالله ورسوله وبما جاءهم منه (وعملوا الصالحات وأقاموا الصلوة وآتوا الزكاة) عطفها معالي ما يعمله ما افهمها على سائر الاعمال الصالحة (لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم) من آت (ولاهم يحزنون) على فانت (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا) وانركوا بقايا ما شرطتم على الناس من الربا (ان كنتم مؤمنين) بقلوبكم فان دليله امتثال ما أمرتم به وروى انه كان لثقيف مال على بعض قرش فطالبوه عند المحل بالمال والربا فزئت (فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله) أي فاعلموا بها من أذن باشي اذاع لم يقر أجرة وعاصم في راية ابن عباس فاذنوا أي فاعلموا بها غيركم من الاذن وهو الاستماع فانه من طرق العلم وتكبر حرب للتعظيم وذلك يقتضى أن يقاتل المربي بعد الاستتابة حتى يفي الى أمر الله كالباعى ولا يقتضى كفره وروى أنها لما نزلت قالت ثقيف لا يدى لنا بحرب الله ورسوله (وان تبتم) من الارتباء واعتقاد حله (فلكم رؤس

بحسب الظاهر فناسب ان يقيد قلوبكم بصبر المعنى بأيتها الذين آمنوا في الظاهر ان كنتم

أموالكم

مؤمنين بالقول بذروا ما بقي من الربا (قوله من الاذن بفتح تين) يعنى انه جعل الاذن الذي هو الاستماع بمعنى العلم فيصير معنى الايدان الاعلام (قوله لا يدى لنا) باقحام الاثم مثل لأبالة فيكون يدى مضافا حقيقة واما عند ابن الحاجب فليس بمضاف لكنه شبهه بمقدف النون لشبهه بالمضاف (قوله وان تبتم من الارتباء واعتقاد حله) يفهم منه انه لو لم ينب من المجموع ليس لرأس المال وفيه نظر اذا انتفاء التوبة عن المجموع يحصل بانتفاء التوبة عن أحدهما فزعم ان يكون اذا تاب عن اعتقاد الحل لكن لم ينب من أخذ الربا مع اعتقاد حرمة له لا يكون له رأس المال وليس كذلك واما ما قاله المصنف من انه مردود ماله في فعل أحد التقديرين وهو ان يعتقد حل الربا بالاولى ان يقال وان تبتم من اعتقاد الحل وبطل عليه ان أول الكلام في مستحل الربا

(قوله أو على الامر) قد غير عبارة الكشف على مستقيمة لانه قال وقد أعطاه فظاهره بمعنى فصاحب الحق ناظره وهنه فظاهره على الامر لكن عبارة المصنف تقتضي ان تكون صيغة واحدة مشتركة بين الامر والخبر وليس كذلك فأمّل (قوله كاتب بالعدل) قال صاحب الكشف هو متعلق بكاتب تعاقب بالتبوع وقال العلامة التفناني يتوجه ان يقال لم يجعله متعلقا بقوله فليكتب مع ان الفعل أولى وجوابه ان سوق السلام يشعر بان القصد ههنا الى حال الكاتب انه كيف ينبغي ان يكون وأيضاً ذكر فاعل الفعل بلفظ اسم فاعله نكرة قایل الجدوى جداً بخلاف ما اذا قيل أقول لا ينبغي ان الغرض الاصلی (٢٦٩) ان تكون الكتابة بالعدل لانه اذا كانت

كذلك لا يتفاوت الحال في ان يكون الكاتب عدلاً أو لا فيمكن ان يقال بالعدل متعلق بقوله تعالى فليكتب وجعل الفاعل نكرة محضة من غير تقييد اشعار بان الكاتب يجوز ان يكون أي كاتب كان لكن يجب أن تكون كتابته بالعدل فاندفع ما قاله العلامة التفناني ثم انه لو كان المراد حال الكاتب لقيل كاتب عدل ويؤيد ما قلنا ما يحجب بعده متصلا به ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله والجواب ان كون الكتابة بالعدل يعلم من كون الكاتب عدلاً وأيضاً كونه عدلاً مؤيداً لبوت الحق (قوله مثل ما علمه الله من كتبه الوثائق) قال في الكشف مثل ما علمه الله كتابة الوثائق وقال العلامة التفناني هذه العبارة مشسورة بان ما مصدرية أو كافة ومفعول علم محذوف أي يكتب على الوجه الذي علمه الله أقول

أموالكم لاتظلمون) باخذنا الزيادة (ولاتظلمون) بالطل والنقصان ويفهم منه انهم ان لم يتوبوا فليس لهم رأس ما ظم وهو سديد على ما قلناه اذ المصر على التحليل مرتد وماله فيء (وان كان ذو عسرة) وان وقع غريم ذو عسرة وقرئ ذاعسرة أي وان كان الغريم ذاعسرة (فغظرة) فالحكم نظرة أو فليكتب نظرة أو فليكتب نظرة وهي الانظار وقرئ فناظره على الخبر أي الفلس متحق ناظره بمعنى منتظره أو صاحب نظره على طريق النسب وناظره على الامر أي فسامحه بالنظرة (الى ميسرة) يسار وقرأ نافع وحزرة بضم السين وهما لغتان كشركة ومشقة وقرئ بهما مضافين بحذف التاء عند الاضافة كقوله \* واخلفوك عد الامر النوى وعدوا \* (وان تصدقوا) بالابراء وقرأ عاصم بتخفيف الصاد (خير لكم) أكثر ثوابا من الانظار وأخبرنا تأخذون لمضاعفة ثوابه ودوامه وقيل المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة (ان كنتم تعلمون) ما فيه من الذكرا الجليل والالجر الجليل (وانتقوا) يوماترجعون فيه الى الله) يوم القيامة أو يوم الموت فتأهبوا لمصيركم اليه وقرأ أبو عمرو ويعقوب بفتح التاء وكسر الجيم (ثم توفي كل نفس ما كسبت) جزاء ما عملت من خير أو شر (وهم لا يظلمون) بنقص ثواب وتضعيف عقاب وعن ابن عباس رضي الله عنهما انها آخرة نزل بها جبريل عليه السلام وقال ضعف في رأس الماتين والخائنين من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها احدى وعشرين يوما وقيل احد وثمانين يوما وقيل سبعة أيام وقيل ثلاث ساعات (يا أيها الذين آمنوا اذا نذرتكم بدين) أي اذا دابن بعضكم بعضا تقول داينته اذا عاملته نسيت مع طمعا وأخذوا فائدة ذكر الدين أن لا يتوهم من التداين الجازاة ويعلم تنوعه الى المؤجل والحال وانه الباعث على الكتابة ويكون مرجع ضمير فاكتموه (الى أجل مسمى) معلوم بالايام والاشهر لا بالحصاد وقدم الحاج (فاكتبوه) لانه أنقذ وأدفع للزاع والجهور على أنه استعجاب وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن المراد به السلم وقال المسحوم الله الربا أباح السلم (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) من يكتب بالسوية لا يزيد ولا ينقص وهو في الحقيقة أمر للتدائنين باختيار كاتب فقيه دين حتى يجبي مكموبه موثوقا به لا بالشرع (ولا ياب كاتب) ولا يمنع أحد من الكتاب (ان يكتب كما علمه الله) مثل ما علمه الله من كتبه الوثائق أو لا ياب أن ينفع الناس كتابته كما نفعه الله بتعليمها كقوله وأحسن كما أحسن الله اليك (فليكتب) تلك الكتابة المعلمة أمر بها بعد النهي عن الإياء عنها تأكيذا ويجوز أن تتعاقب الكفا بالامر فيكون النهي عن الامتناع منها مطلقا ثم الامر بها مقيدة (ولجل الذي عليه الحق) وليكن المولى من عليه الحق لانه المقر المشهود وعليه الاملال والاملاء واحد

لا يظهر من كلام الكشف ان ما مصدرية وقال كان المعنى مثل تعليم الله لا مثل ما علمه الله بل الظاهر ان ما موصولة أو موصوفة قال كالف في موضع المفعول المطلق أي كتابة مثل كتابة علم الله أي بطريق علمه الله أي علم كتابة الوثائق بذلك الطريق (قوله ويجوز الخ) وقرئ بين الوجهين ان قوله فليكتب على الاول تأكيدهم وعلى الثاني بغيره معنى جديد فيكون تأسيسا (قوله بالاصراح) أي بقوله فليكتب كما صرح به صاحب الكشف (قوله الهى عن الامتناع مطلقا ثم الامر بها مقيدة) تأنيهاً هاتين اللفظتين باعتبار كونهما جالين عن الضمير الرجوع الى الكتابة (قوله والاملال والاملاء واحد) وهو الاقرار

(قوله وكأنه قيل ارادة ان ند كرا حدهما الاخرى ان ضلت) يعني ان التركيب المذكور يستعمل في هذا المعنى لان التذكير في ذي الكلام فيكون هو المقصود وما يتعلق به الارادة (قوله لاداء الشهادة أو التحمل) أداء الشهادة فرض كان التحمل فرض وقد يكونان فرض عين وقد يكونان فرض (٢٧٠) كفاية (قوله فرض كفاية على غير قياس أو من قاسط بمعنى ذي قسط الخ)

(وايتق الله ربه) أى المولى أو الكاتب (ولا يبخس) ولا ينقص (منه شيئاً) أى من الحق أو مما ألقى عليه (فان كان الذى عليه الحق سفهاً) ناقص العقل مبذراً (أو ضعيفاً) صبيهاً أو شيخاً مختلاً (أو لا يستطيع أن يعمل هو) أو غير مستطيع للامال بنفسه خرس أو جهل باللغة (فليعمل وليه بالعدل) أى الذى يلى أمره ويقوم مقامه من قيم ان كان صبيهاً أو مختلاً العقل أو وكيله أو مترجم ان كان غير مستطيع وهو دليل جريان النيابة فى الاقرار ولعله مخصوص بماتعاطاه القيم أو الوكيل (واستشهدوا شهدين) واطلبوا أن يشهد على الدين شاهدان (من رجالكم) من رجال المسلمين وهو دليل اشتراط اسلام الشهود واليه ذهب عامة العلماء وقال أبو حنيفة تقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض (فان لم يكونا رجلين) فان لم يكن الشاهدان رجلين (فرجل وامرأتان) فليشهد أو فليستشهد رجل وامرأتان وهذا مخصوص بالاموال عندنا وبما عدا الحدود والقصاص عند أبي حنيفة (عن ترضون من الشهداء) لعلمكم بعد انتم (ان تفضل احداهما) فتد كرا احداهما الاخرى (علة اعتبار العدد أى لاجل ان احداهما ان ضلت الشهادة بان نسيتهما ذكرتهما الاخرى والعلة فى الحقيقة التذكير ولكن لما كان الضلال سبباً لنزول منزلة كقولهم أعددت السلاح أن ينجى وعدو قد أدفعه وكأنه قيل ارادة ان تد كرا احداهما الاخرى ان ضلت وفيه اشعار بنقصان عقابهن وقلة ضبطهن وقرأ جزء ان تفضل على الشرط فتد كرا بالرفع وابن كثير وأبو عمرو ويعقوب فتد كرا من الازكار (ولا ياب الشهداء اذا دعوا) لاداء الشهادة أو التحمل وسموا شهداء قبل التحمل تنزيلاً لما يشارف منزلة الواقع وما يزيد (ولا تأسأوا أن تكتبوه) ولا تملأوا من كثرة مدايناتكم ان تكتبوا الدين أو الحق أو الكتاب وقيل كنى بالسأم عن الكسل لانه صفة المنافق ولذلك قال عليه السلام لا يقول المؤمن كسلت (صغيراً أو كبيراً) صغيراً كان الحق أو كبيراً أو مختصراً كان الكتاب أو مشعباً (الى أجله) الى وقت حلوله الذى أقر به المديون (ذلكم) اشارة الى أن تكتبوه (أقسط عند الله) أكثر قسطاً (وأقوم للشهادة) واثبت طها وأعون على اقامتها وهما مبنيان من أقسط وأقم على غير قياس أو من قاسط بمعنى ذي قسط وقوم وانما صحت الواو فى أقوم كما صحت فى التعجب لجوده (وأذن أن لا ترتابوا) وأقرب فى أن لا تنسكوا فى جنس الدين وقدره وأجله والشهود ونحو ذلك (الأن تكون تجارة حاضرة تدبرونها ينسك عليكم جناح الاتكبتوها) استثناء من الامر بالكتابة والتجارة الحاضرة تم المبايعة بدين أو عين وإدارتها بينهم تعاطيهم بإيادى أيدى الأمان تقابعوها يدايد فلا بأس أن لا تكتبوها بعده عن التنازع والنسيان وأصب عاصم تجارة على أنه الخبر والاسم مضمّر تقديره الآن نكسكون التجارة تجارة حاضرة كقوله بنى أسد هل تعلمون بلاعنا إذا كان يوماً ما كواكب أشعنا ورفعها الباقون على انها الاسم والخبر تدبروها وعلى كان التامة (وأشهدوا اذا تبايعتم) هذا التابع أو مطلقاً لانه أحوط والامور التى فى هذه الآية للاستحباب عند أكثر الأئمة وقيل انها

أما الاول فلان القياس فى أفعال التفضيل عند الجمهور ان لا يبنى الا من الثلاثى الجرد وأما الثانى فلانه اذا كان من قاسط والقاسط هو الجائر اقله تعالى وأما القاسطون فـ كانوا الجنيهم خطاباً ولا يبنى فى هذا المعنى بخلاف المقصود هنا فيجب أن يكون القاسط بمعنى ذي قسط أى الذى العدل على طريقة نامر ولا يبنى على لاداء بالقاسط هنا المعنى الحقيقى الظاهر وهو الذى يقوم به القسط بل من هو ذو قسط ومن يتق به القسط كما يقال نامر بمعنى ذى تمر وأقوم يكون من قوم بمعنى مستقيم أى أشد استقامة (قوله وانما صحت الواو الخ) أى لاتعل الواو بان تقاب الفا قبلت فى اقام التى لماضى لما ذكرى لاتعل صيغة التعجب لجوده وعدم التصرف فيه قطعاً وحل صيغة التفضيل على التعجب لشابهة بينهما من حيث انهما لا يبنيان الا من ثلاثى مجرد ليس بولون ولا عيب (قوله والتجارة

الحاضرة تم المبايعة بدين أو عين) ايس فى كلامه فائدة لفظ الحاضرة وقال العلامة النيسابورى التجارة للوجوب تصرف فى المال لطلب الربح سواء كانت المبايعة بدين أو عين فالتجارة حاضرة فاذا ان المراد بالتجارة ما يتجر فيه من الابدال انتهى كلامه وظهر منه ان التجارة هنا ليست بالمعنى المذكور وظاهر أيضاً فائدة لفظ الحاضرة لان المعنى أن يكون المتجر فيه وهو الاعراض حاضراً وما ذكره العلامة النيسابورى هو الذى ذكره صاحب الكشف وقد غييره المصنف فلزم عليه ما لزم (قوله هذا التابع) وهو التجارة

الحاضرة انما كرذ كر الشاهدين لانه لما حكم بان لا بأس بعدم الكتابة في الصورة المذكورة نوهم ان لا بأس بترك الاشهاد ايضاً فدفع ذلك التوهم بقوله واشهدوا (قوله في احكامها ونسخها) الاحكام بكسر الهمزة ضد النسخ ومعنى كلامه انه قال بعضهم ان الاوامر المذكورة للوجوب لكن اختلاف ذلك البعض فبعضهم يقول ان كونها للالزام محكم أي ثابت وبعضهم يقول ان كونها للالزام محسوس غير ثابت (قوله لانه ادخل في التعظيم من الكتابة) أي ادخل في التعظيم من ايرادها بالضمير فان ايرادها للظاهر في مقام الضمير يشمر بشدة الاهتمام فيكون الداعي للتعظيم (قوله تعالى واتقوا الله) معطوف على قوله واشهدوا اذا نبايعتم (قوله تعالى ويعلمكم الله) هذه الواو ليست عاطفة واللام عطف الاخبار على الانشاء بل واو الاستئناف كما صرح به ابن هشام حيث قال الثاني من اقسام الواو وهو ان يرفع ما بعده وهو الواو الاستئنافي نحو لتبين لكم وتقرى (٢٧١) الاحرام ونحو واتقوا الله ويعلمكم الله

(قوله وفيه مبالغات) الاولى

الامر بالتقوى الثانية تعليق الامر بالتقوى على الاسم الذي يشتمل على جميع صفات الجلال والقيوم والغلبة فكانه قيل فليتق القهار المنتقم المهلك الى غير ذلك من الصفات الثلاثة ذكر الرب فان من هورب الشخص ومربي يستحق ان يتقى (قوله تعالى آثم قلبه) صريح في مؤاخنة الشخص بأعمال القلب (قوله ونظيره العين زانية) (الح) أي كان منشأ الكتمان وهو عدم التلطف بها وادائها منسوباً الى الشخص كذلك العين منشأ الزنا وان كان الزاني هو الشخص واعلم ان عند أهل التحقيق ان الآثم بالحقيقة هو القلب

لوجوب ثم اختلف في احكامها ونسخها (ولا يضار كاتب ولا شهيد) يحتمل البناءين ويدل عليه انه قرئ ولا يضار بالكسر والفتح وهو نهيهما عن ترك الاجابة والتحرير والتغيير في الكتابة والشهادة أو النهي عن الضرر هما مثل أن يجعلا عن مهم ويكلفنا الخروج عما حدطما ولا يعطى الكاتب جعله والشهيد مؤنة يجنيه حيث كان (وان تقولوا) الضراراً وما نهيتهم عنه (فانه فسوق بكم) خروج عن الطاعة لاحق بكم (واتقوا الله) في مخالفة أمره ونهيه (ويعلمكم الله) أحكامه المتضمنة لمصالحكم (والله بكل شيء عليم) كر لفظه الله في الجمل الثلاث لاستقلالها فان الاولى حث على التقوى والثانية وعد بانعامه والثالثة تعظيم لشأنه ولانه ادخل في التعظيم من الكتابة (وان كنتم على سفر) أي مسافرين (ولم تجدوا كتاباً فراهنا مقبوضة) فالتى يستوفى به رهان أو فعليكم رهاناً أو فليؤخذ رهاناً وبس هذا التعليق لاشتراط السفر في الارتهان كما ظنه مجاهد والضحاك رحمه الله لانه عليه السلام رهن درعه في المدينة من يهودى على عشرين صاعاً من شعير أخذه لاهله بل لاقامة التوثق للارتهان مقام التوثق بالكتابة في السفر الذى هو مظنة اعوازاها والجهور على اعتبار القبض فيه غير مالك وقرأ ابن كثير وأبو عمرو فراهنا كسقف وكلاهما جاع رهن بمعنى مروهون وقرئ باسكان الهاء على التخفيف (فان آمن بعضكم بعضاً) أى بعض الدائنين بعض المدينين واستغنى باماتته عن الارتهان (فليؤد الدين ائتمن باماتته) أى دينه سماه أمانة لثباته عليه بترك الارتهان به وقرئ الذى اجتنى بقلب الهمزة ياء والذى ائتمن بادغام الياء في التاء وهو خطأ لان المتالبة عن الهمزة في حكمها فلا تدغم (وليتق الله ربه) في الخيانة وانكار الحق وفيه مبالغات (ولانكفوا الشهادة) أيها الشهود والمدينون والشهادة شهادتهم على أنفسهم (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) أى بآثم قلبه وأقابه بآثم والجملة خبران واسناد الآثم الى القلب لان الكتمان مقترف ونظيره العين زانية والاذن زانية وأولبالبع فانه رئيس الاعضاء وأفعاله أعظم الافعال وكأنه قيل تكتمن الآثم في نفسه وأخذ أشرف أجزائه وفاق سائر ذنوبه وقرئ قلبه بالنصب كحسن وجهه (والله بما تعملون عليم) تهديد (لله ما في السموات وما في الارض) خلقا وما لكما (وان

الذى هو النفس الناطقة وعلى هذا فاستناد الآثم اليه حقيقة ليس من قبيل نسبة الزنا الى العين فان قيل اذا كان جميع الآثام صادرة عن القلب كما ذكر فلم أسند اليه بعض الآثام كالكتمان دون البعض وما فائدة الاستناد اليه قلت لان بعض الآثام قد يظهر في بعض الاعضاء وله دخل فيه كالنظر الى المايحوز فيسند الى ذلك البعض وأما الكتمان فليس لغير القلب دخل فيه فاستند الى القلب للاشعار بان ليس لغيره مدخل فيه أو لان الكتمان لما كان منشؤه القلب فعلم من مجرد الكتمان انه آثم القلب فلما صرح به أكد ذلك (قوله أولبالبع) (الح) لك أن تقول الامر بالعكس فان نسبة الشيء الى المجموع أقوى من نسبته الى جزئ منه اذا الاول يدل على تعلقه بجميع أجزاء الشيء والثاني يدل على تعلقه ببعضها ويمكن أن يقال لو قيل فانه آثم ولم يقل قلبه أمكن أن يتوهم ان نسبة الآثم اليه باعتبار بعض الاجزاء التى ليست كالقلب في الشرف فاذا صرح بالقلب حصلت المتابعة (قوله وقرئ قلبه بالنصب) قال العلامة الشفتازاني هو كقول له سفه نفسه فيمن جعله تيزاً وعلى انتزاع الخافض فيكون المعنى آثم في قلبه



(قوله يعني ما فيها من سوء العزم عليه الخ) لو قال ما فيها من العزم على سوء لكان أولى لان المؤاخذة ليست بالسوء بل بالعزم عليه وهذه المسئلة تفصيل في كتاب الاحياء (قوله وهو صريح في نفي وجوب التعذيب) للمعتزلة ان يقولوا لا يجوز ان يجب التعذيب وتجب مشيئته ايضا كما انه يجب عليك شيء وانت تر بداه ايضا وتشاؤه والجواب ان هذا خلاف الظاهر جدا فلا يحمل عليه مع عدم الباعث (قوله بدل البعض من الكل) لا يخفى ان المغفرة والتعذيب ليسا جزأين من الحساب بل أمران مترتبان عليه فليس بدل البعض بدل الاشتمال وقال العلامة لطيفي قيل ان أر يد بقوله بحاسبكم معناه الحق في يكون قوله يغير بدل الاشتمال كقولك أحب زيدا على ما وان أر يد به المجازاة يكون قوله يغير لمن يشاء بدل البعض كقولك ضربت زيدا رأسه وقال بعضهم ان الضمير المجزور في بحاسبكم به الله يعود الى ما في أنفسكم وهو متمم كما ذكر على الخطاظر سوء وهلى ما يحاسبه الانسان من الوسواس وحديث النفس والغفران والعذاب انما يردان على ما اعتقده وعزم عليه من سوء لاحديث النفس فهذا الاعتبار هو بدل البعض أقول في الكلامين نظر اما في الاول فلا ان المجازاة ليست مركبة من الغفران والعذاب حتى يكون كل منهما بعضا لما فيكون بدل البعض كيف ولو كانت مركبة منها لزم تحققهما مع اندام المجازاة وليس كذلك اذ قد تحصل المجازاة يحصل أحدهما دون الآخر وتحقيق ان المجازاة أمر مركب منحصر في نوعين أحدهما الشواب والآخر (٢٧٢) التعذيب لكن لا يكفي في بدل البعض كون البديل فردا من أفراد المبدل منه بل

لابد أن يكون جزءا منه وأما في الثاني فلا ان محموله ان ما في أنفسكم كلى مشتمل على أفراد متعددة وأبجوع مركب من أمور متعددة هي الخطاظر والوساوس والعزائم والغفران والتعذيب انما يتعلق ببعض تلك الأمور وهذا كما ترى ليس يبدل البعض من الكل بل ذكر ما تعلق ببعض الشيء وقال العلامة التفاتاني هذا التفصيل بمنزلة بدل البعض ان جعل المغفرة والعذاب من جملة الحساب وبمنزلة بدل

تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه) يعني ما فيها من سوء والعزم عليه لترتب المغفرة والعذاب عليه (بحاسبكم به الله) يوم القيامة وهو حجة على من أنكر الحساب كالمعتزلة والروافض (فيغفر لمن يشاء) مغفرته (ويعذب من يشاء) تعذيبه وهو صريح في نفي وجوب التعذيب وقد رفقهما ابن عامر وعاصم و يعقوب على الاستئناف وجزء ما الباقيون عطف على جواب الشرط ومن جزم بغير فاء جعلها مبدلا منه بدل البعض من الكل أو الاشتمال كقوله

متى تأتانا نلسم بنا في ديارنا \* نجد خطبا جزلا ونارا تأججا

وادغام الراء في اللام لحن اذ الراء لا تدغم الا في مثلها (والله على كل شيء قدير) فيقدر على الاحياء والمحاسبة (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه) شهادة وتنصيص من الله تعالى على صحة إيمانه والاعتقاده به وأنه حازم في أمره غير شاك فيه (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) لا يخلو من أن يعطف المؤمنون على الرسول فيكون الضمير الذي ينوب عنه التنوين راجعا الى الرسول وأؤمنين أو يجعل مبتدأ فيكون الضمير للمؤمنين وباعتباره يصح وقوع كل بحبر وخبر المبتدأ ويكون افراد الرسول بالحكم اما لتعظيمه ولأن إيمانه عن مشاهدة وعيان وإيمانهم عن نظر واستدلال وقرأ جزء والكسائي وكتابه يعني القرآن وأوالجنس والفرق بينه وبين الجمع انه شائع في وحدان الجنس والجمع في جوعه ولذلك قيل الكتاب أكثر من الكتب (لا نفرق بين أحد من رسله) أى يقولون لا نفرق وقرأ يعقوب لا نفرق بالياء على ان الفعل لكل وقرئ لا نفرقون جملا

معناه

الاشتمال ان جعلنا من توابعه ونمراته وتعاريفه ومتعلقاته أقول محصله أنه ان أر يد بالحساب المعنى الحقيقي

فالغفران والتعذيب في حكم بدل الاشتمال وان أر يد به المعنى المجازى فهما في حكم بدل البعض فهو راجع الى الكلام الاول من الكلامين المذكورين. من هذا الوجه ولكن بينهما فرق من حيث ان هذا الكلام بدل على انهما ليسا ببدلين بل في حكم البديل بخلاف الكلام الاول فانه بدل ظاهرا على اهماء بدلان حقيقة (قوله وادغام الراء في اللام لحن) قال صاحب الكشف ومدغم الراء في اللام لحن مخنطى خطأ فاحشا وراويه عن أبي عمرو وخطي مرتين لانه يلحن وينسب الى أعلم الناس بالعربية ما يؤذن بجهل عظيم قال العلامة التفاتاني هذا على عادته في اقراء آت السبع اذ لم تكن على وفق قاعدة العربية ومن قواعدهم ان الراء لا تدغم الا في الراء وقد يجب بان القراء آت السبع متواترة والنقل بالتواتر اثبات علمي وقول النحاة في غنى ولو سلم عدم التواتر فاعل الامر ان ثبت لغة بنقل العدول ويرجح بكونه اثباتا ونقل ادغام الراء في اللام عن أبي عمرو ومن الشهرة والوضوح بحيث لا مدفع له ووجهه من حيث التعليل ما بينهما من شدة التقارب حتى كأنهما مثلان (قوله فيكون الضمير للمؤمنين الخ) أى الضمير الذي ينوب عنه التنوين الذي في لفظ كل فانه كان في الاصل كلهم مختلف الضمير وعوض عنه التنوين (قوله والفرق بينه وبين الجمع انه شائع في وحدان الجنس الخ) قال

العلامة التفتازاني هذا غير مسلم للقطع وانفاق أئمة التفسير والاصول والنحو على ان الحكم في مثل الرجال فعلوا كذا على كل فرد لا على كل جماعة وهكذا فسر في كل موضع من الكتاب فليتدر (قوله فاحد بمعنى الجمع) قال العلامة التفتازاني والمراد منه ههنا جمع من الجنس الذي يدل عليه الكلام فغني لا نفرق بين أحد لا نفرق بين جمع من الرسل أقول برده عليه انه حينئذ لا فائدة في لفظ أحد ههنا بل ينبغي ان يقال لا نفرق بين رسله بل نقول لفظ أحد موهوم اذ قد يتوهم ان لا نفرق بين جماعة خاصة أي واحد من الجماعات وان يفرق بين جماعة أخرى والجواب انه لو قيل لا نفرق بين جماعة من الرسل والنسكة في سياق النفي لفهم انه لا نفرق بين شيء من الجماعات أصلا ولزم عدم التفرقة في جميع أفراد الرسل فكذا أحد الذي هو بمعنى الجماعة يلزم منه عموم النفي وحينئذ نقول عدم التفرقة بين كل جمع أبلغ من عدم التفرقة بين المجموع (قوله أجبنا) المراد بالاجابة ههنا الاجابة بالعقول أي اعتقدنا وجوب العمل بالامر والنهي والمراد باطننا أطلعناه بالعمل به (قوله لا ينتفع بطاعتنا إلخ) أي لا ينتفع بطاعة العبد غيره ولا يتضرر بمعصيته أي المنفعة والمضرة مخصوصتان بالعمل وهذاان التخصيصان يستفادان من تقديم الجزئين (قوله فيه احتمال) الاعتبار الجسد والمبالغة في العمل والسبب في ذلك ان أكثر النفوس الى الشر أميل (قوله فان الذنوب كالسموم إلخ) يرده على ان الذنوب ليست نفس الخطأ والنسيان بل تترتب عليهما وحينئذ لا يظهر ارتباط قوله فان الذنوب كالسموم بقوله (٢٧٣) أو بأنفسهما اذ المراد بقوله بأنفسهما

أنفس الخطأ والنسيان الا أن يراد بالذنوب ما يشمل نفس الخطأ والنسيان بان يقال المراد بالذنوب ما يمكن ان يؤاخذ الشخص به ولو قال بدل قوله بأنفسهما أو بما أدى اليه الخطأ والنسيان لكان أولى فتأمل (قوله لكنه تعالى وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوز ان يدعو الانسان به استدامة) فيه دلالة على ان ما وعده الله تعالى لا بد ان يحصل لكن

على معناه كقوله تعالى وكل أتوه داخرين واحد في معنى الجمع لوقوعه في سياق النفي كقوله تعالى فما منكم من أحد عنه حاجزين ولذلك دخل عليه بين والمراد في الفرق بالتصديق والتكذيب (وقالوا سمعنا) أجبنا (وأطعنا) أمرنا (غفرانك ربنا) اغفر لنا غفرانك أو طلب غفرانك (واليك المصير) المرجع بعد الموت وهو اقرار منهم بالبعث (لا يكف الله نفسا الاوسعها) الا ما تسعه قدرتها فضلا ورجة أو مادون مدى طاقتها بحيث يسع فيه طوقها ويتيسر عليها كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهو يدل على عدم وقوع التكليف بالمحال ولا يدل على امتناعه (ها ما كسبت) من خير (وعليها ما كسبت) من شر لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعاصيها غيرها وتخصيص الكسب بالخير والاكتساب بالشر لان الاكتساب فيه احتمال والشر تشبيه النفس وتنجذب اليه فكأنها أجد في تحصيله وأعمل بخلاف الخير (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) أي لا تؤاخذنا بما أدى بنا الى نسيان أو خطأ من تفرط وقلة المبالاة أو بأنفسهما لا تمتنع المؤاخذة بهما عقلا فان الذنوب كالسموم فكأن تناولها يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد ان يفضى الى العقاب وان لم تكن عزيمة لكنه تعالى وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوز ان يدعو الانسان به استدامة واعتداد بالنعمة فيه ويؤيد بذلك مفهوم قوله عليه الصلاة

(٣٥ - (نيساوى) - اول)

لا يجب ان يدوم فتشبت الحاجة الى استدامته أي طلب دوامه وهذا جواب عن اشكال يتوهم ههنا هو انه لما وعده الله بالتجاوز عن الخطأ والنسيان فما الحاجة الى الدعاء المذكور والجواب الآخرا المراد من الدعاء المذكور اظهار الاعتداد بالنعمة المذكورة التي هي المجاوزة عن الخطأ والنسيان وقال بعضهم في دفع السؤال ان رفع المؤاخذة بالخطأ والنسيان عرف بالسمع من قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ولعل رفعهما كان اجابة لهذه الدعوة واعتراض عليه بان المعتزلة وكثرا من أهل السنة على انه لا يجوز التكليف بغير المقدور وحتى يكون ترك المؤاخذة فضلا يستدام ونعمة يعتد بها وانما ذلك على رأي من جوز التكليف بغير المقدور وأجيب بان غير المقدور وهو نفس الخطأ والنسيان وليس الكلام في المؤاخذة على الخطأ نفسه بل على ما يترتب عليه كقتل المسلم بالرمي الى صيد أقول لك ان نقول الرمي الى الصيد في الصورة المذكورة والوقوع على المسلم كلاهما وقع بقدرته الشخص فما الخطأ الذي هو غير مقدور ويمكن ان يقال المراد من المقدور بالذات وهو الذي تتعلق به الارادة أولا ولا يخفى ان وقوع السهم على الشخص لا يكون كذلك فتأمل (قوله واعتدادا بالنعمة فيه) الضير الكاش في فيه عائد الى التجاوز و برده على ان التجاوز نفسه نعمة لأن النعمة فيه والجواب ان النعمة المترتبة على تجاوز الله تعالى عن الذنوب عدم كون العبد معذبا بل كونه منعما لان كل أحد لا يخلو عن أحدهما (قوله ويؤيد بذلك إلخ) الظاهر ان ذلك إشارة الى الاعتداد المذكور وتوضيحه انه لما قال عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فالظاهر انه رفع عن كل واحد من

الامة الخطأ والنسيان في كل زمان وحين فلا حاجة الى الاستدانة المذكورة فيكون الدعاء المذكور لاجل الاعتداد بالذمة وبمحمل ان يكون ذلك اشارة الى مجموع ما ذكر بان يقال يحتمل ان رفع الخطأ والنسيان عن الامة في بعض الاحيان فيحتاج الى الاستدانة أى طلب دوام الرفع المذكور (قوله عبثاً قتيلاً) العبء بكسر العين وسكون الباء الجمل (قوله للمبالغة) أى ليس التشديد للتعبية الى مغولين كما في قوله ولا تحملنا الماطقة لثأبه بل لمجرد المبالغة في الجمل (قوله فيكون صفة لاصراً) أى على التوجيه الثاني واما على الاول فهو وصفة للمصدر المحذوف الذى هو الجمل (قوله من قتل الانفس) هذا هو المستفاد من قوله تعالى فاقتلوا انفسكم ويحتمل ان يراد من قتل الانفس تعيين القصاص (٢٧٤) فان في شريعة موسى عليه السلام القصاص متعين لا يندفع بالعفو

والصلح (قوله وقطع موضع النجاسة) فانه تعين في شريعة موسى عليه السلام قطع موضع النجاسة من الثياب (قوله أو من التكليف الشاقة التى لا يفي بها طاقة البشر) هذا غير الأمر المذكور سابقاً فانه الامر الشديد المتعسر وهذا الامر المتعذر الغير المقدور (قوله تعالى واغفر لنا) يمكن ان يقال المراد به اعم من ان يقرر من جزاء اعمالنا السيئة واغفر لنا استرلنا ذنوبنا حتى لا يطلع عليه فنفتضح به على رؤس الاشهاد وارحنا ببئيل الكرامات ورفعة الدرجات فتكون هذه الكلمات الكريمة جامعة لطلب عدم الانتقام وستر الذنوب والفضل ولا مقصود الا هذه الامور الثلاثة لان المطلوب رفع ما يكون

والسلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان (ربنا ولا تحمل علينا اصراراً عبثاً قتيلاً يا صر صاحبنا أى يحبس في مكانه يريد به التكليف الشاقة وقريء ولا تحمل بالثبديد للمبالغة (كجملته على الذين من قبلنا) جملته حملك اياه على من قبلنا أو مثل الذى حملته اياهم فيكون صفة لاصراً والمراد به ما كلف به بنو اسرائيل من قتل الانفس وقطع موضع النجاسة وخسب في صلاة في اليوم والليلة وصرف ربع المال للزكاة أو ما أصابهم من الشدائد والحزن (ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أو من التكليف التى لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والماسأل التخلص منه والتشديد ههنا لتعبية الفعل الى المفعول الثاني (واغفر لنا) (واغفر لنا) (أنت مولانا) سيدنا (فانصرنا على القوم الكافرين) فان من حق المولى أن ينصر مواله على الاعداء والمراد به عامة الكفرة روى انه عليه الصلاة والسلام لما دعاه هذه الدعوات قيل له عند كل كلمة فعلت وعنه عليه السلام أنزل الله تعالى آيتين من كنوز الجنة كتبهما الرحمن بيده قبل أن يخلق الخلق باقى سنة من قرأهما بعد العشاء الاخيرة أجزأته عن قيام الليل وعنه عليه الصلاة والسلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه وهو يرد قول من استكره ان يقال سورة البقرة وقال ينبغي أن يقال السورة التى نذكر فيها البقرة كما قال عليه الصلاة والسلام السورة التى نذكر فيها البقرة فسطط القرآن فتعلموها فان تعلموها بركة وتركها حسارة وان يستطيعها البطالة قيل يارسول الله وما البطالة قال السحرة

تم الجزء الاول من تفسير البيضاوى وبليه الجزء الثانى وأوله سورة آل عمران

سبباً للبعد وتحصيل القرب (قوله تعالى وانصرنا على القوم الكافرين) ان قيل ما فائدة لفظ القوم وهلا قيل فانصرنا على الكافرين حتى يكون المطلوب النصر على كل واحد من الكفرة قلنا النصر على كل واحد واحد لا يستلزم النصر على المجموع من حيث هو مجموع لا شخص فديكون غالباً على كل واحد اذا انفرد ولا يكون غالباً على المجموع (قوله وهو يرد قول من استكره) قال النووي لان كارتقلا عن بعض المتقدمين انه يكره ان يقول سورة البقرة وسورة الدخان والعنكبوت وشبه ذلك قالوا انما يقال السورة التى نذكر فيها البقرة وشبه ذلك قلت وهذا خطأ يخالف السنة فقد ثبت بالاحاديث الصحيحة استعمالها فيما لا يحصى من المواضع كقوله صلى الله عليه وسلم الآيتان من آخر سورة البقرة من قرأهما في ليلة كفتاه وهذا الحديث في الصحيحين وأشباهه كثيرة لا تنحصر انتهى كلامه

صحيفة	صحيفة
٢ بيان كون اللام في الجدل للاختصاص والكلام في الفسر وغيره	٧٠ بيان ان الاخبار بوقوع شئ لا ينفى كونه مقدورا
٥ بيان ارفع العلوم قدرا	٧٢ بيان تأويلات اعترلة لا تختم ونحوه المسند الى الله تعالى
٦ تفسير سورة الفاتحة	٧٧ بيان كون المنافقين اخبث الكفرة
٧ بيان أسامى الفاتحة	٨٤ بيان ان كمال الايمان بماذا يكون
٨ بيان كون البسملة من الفاتحة أم لا	٨٨ بيان ان الطلب غير الارادة
١٠ بيان متعلق البسملة	٩١ بيان فائدة ضرب الامثال
١١ بيان تحقيق معنى الباء	١٠٢ بيان معنى الشئ وانه يعبر بالبارى في بعض الاطلاقات
١٣ بيان الكلام في لفظ الاسم واشتقاقه وما فيه من الخلاف	١٠٦ بيان ان أسماء الجوع للعموم
١٥ بيان أصل لفظ الجلالة وتحقيق اشتقاقه	١٠٩ بيان كيفية المطر والسحاب
١٩ بيان تحقيق القول في الرحمن الرحيم	١١١ بيان الدليل على اعجاز القرآن وكونه حجة
٢١ بيان مباحث الجندلة	١٢١ بيان انه ليس في الجنة من أطعمة الدنيا
٢٣ بيان مباحث أل الجنة	١٢٣ بيان حسن التمثيل وشروطه
٢٨ بيان الفرق بين الملك والمالك	١٢٥ بيان معنى أأما وتحقيق القول فيها
٣١ بيان الالتفات	١٢٧ بيان الفسق ودرجات الفاسق
٣٢ بيان الضمائر واحقاقها	١٣٣ بيان اثبات صحة الخسر وبيان المقدمات المتوقفة عليها
٣٧ بيان تقسيم النعم	١٣٤ بيان الاختلافات في حقيقة الملائكة
٤١ بيان الكلام على أمين وتحقيق معنى اسم الفعل	١٣٧ بيان القول في معنى الاسماء التي علمها الله للملائكة
تفسير سورة البقرة	١٣٨ بيان التكليف بالمال وما قيل فيه
٤٢ بيان تحقيق القول في الحروف المبدوء بها السور	١٤٠ بيان مزية الانسان بالعلم وان اللغات توقيفية
٤٨ بيان معنى الهدى وأقسامه	١٤١ بيان أن آدم أفضل من الملائكة وان ابليس قيل انه من الملائكة وانه منهم نوعا يتوالدون
٥٢ بيان معنى التضمن وتحقيق القول فيه	١٤٢ بيان ما قيل في وسوسة ابليس لآدم مع طرده من الجنة
٥٤ بيان معنى الايمان والنفاق عند أهل السنة والمعترلة والخوارج	١٤٥ بيان ما تمسكت به الحشوية من عدم
٥٨ بيان دليل من ذهب الى ان الرزق يعبر بالحلل والحرام	
٦٢ بيان معنى اليقين وانه لا يوصف به علم البارى تعالى	
٦٧ بيان معنى الكفر في الشرع	



صحيحة

صحيحة

عصمة الانبياء والجواب عنه

١٥٢ بيان ما تمسكت به المعتزلة من عدم

الشفاعة لارباب الكبائر والجواب عنه

١٥٣ بيان كيفية انفلاق البحر لبنى اسرائيل

وانه من الآيات الملجئة للايمان

١٥٩ بيان ما قيل في مسخ المعتدين في السبت

قرده انه من مسخ القلوب

١٦٠ بيان قصة أصحاب البقرة

١٦٦ بيان ان المعاصي يحجر بعضها بعضا حتى

تؤدي الى الكفر

١٧١ بيان ان من يقن بالجنة أحب التخلص

اليها بالموت

١٧٢ بيان السر في كراهة اليهود لسيدنا جبريل

١٧٤ بيان ان جيل اليهود أر بع فرق

١٧٥ بيان ان الساحر لا يكون الا خبيث

النفس مثل الشيطان .

١٧٨ بيان النسخ وانه من المصالح

١٨٢ بيان اختلاف الأئمة في دخول الكفار

المساجد

١٨٣ بيان الدليل على ابطال الولد له سبحانه

١٨٦ بيان الاشياء التي كف بها سيدنا ابراهيم

١٨٧ بيان مقام ابراهيم والصلاة التي تصلى

عنده

١٩٠ بيان اولاد ابراهيم

١٩٢ بيان أن الانتساب الى الاشراف لا ينفع

عند الله بمجرد

١٩٧ بيان أن التوجه الى جهة الكعبة

أو عينها

٢٠١ بيان ان حياة الشهداء لا تدرك الا بالوحى

وان الارواح جواهر قائمة بنفسها تبقى

بعد الموت دركة

٢٠٥ بيان الدليل على وجود الاله ووحده

٢١٣ بيان انحصار الكمالات الانسانية في ثلاثة

وبياتها

٢١٥ بيان نسخ الوصية للوارث بعد وجوبها

٢١٧ بيان وقت نزول صحف ابراهيم والتوراة

والانجيل والقرآن

٢٢٠ بيان الاعتكاف وانه خاص بالمسجد

٢٢٤ بيان الحصر في الحج وفدائه

٢٢٧ بيان المشعر الحرام ماهو

٢٣٢ بيان عدد الانبياء والرسل

٢٣٤ بيان سرية عبد الله بن جحش

٢٣٥ بيان ما نزل في الجرمين الآيات

٢٣٦ بيان اطلاق المشركين على اليهود

والنصارى

٢٣٩ بيان الايلاء وحكمه

٢٤٠ بيان القراء والاختلاف فيه

٢٤١ بيان الخلع وابتدائه

٢٤٤ بيان أقصى مدة الرضاع

٢٤٦ بيان عدة المتوفى عنها زوجها

٢٥٦ بيان فضل بعض الانبياء على بعض

٢٦٠ بيان المحاجة التي قام بها سيدنا ابراهيم مع

التمروذ

﴿تمت﴾

**University of Toronto  
Library**

---

**DO NOT  
REMOVE  
THE  
CARD  
FROM  
THIS  
POCKET**

---

Acme Library Card Pocket  
LOWE-MARTIN CO. LIMITED